FÜNFTER WELTKONGRESS FÜR FREIES CHRISTENTUM UND RELIGIÖSEN FORTSCHRITT

:: BERLIN ::
5. BIS 10. AUGUST 1910

PROTOKOLL DER VERHANDLUNGEN

ERSTER BAND

:: Herausgegeben von ::

D. MAX FISCHER UND
D. FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE

ERSTES UND ZWEITES TAUSEND

BERLIN-SCHÖNEBERG 1910
...ntischer Schriftenvertrieb G. m. b. H.

BX
6
I62
1910a
v.1
SP

...koll erscheint in zwei ungefähr gleich starken ...c nicht einzeln käuflich sind. Die Abnahme des ...des verpflichtet auch zur Abnahme des ...eis für beide Bände zusammen: Mark 7,50

PACIFIC UNITARIAN SCHOOL FOR THE MINISTRY
NON MINISTRARI SED MINISTRARE
INCORPORATED
MAY 12, 1906
BERKELEY, CALIFORNIA
THE GIFT OF

nis des ersten Bandes.

Seite:

ax Fischer, Berlin 5
tung des Weltkongresses. Von
erlin 7
. . . . . 11—58
und 4. August). Von Pfarrer Lic.
. 13
. 17
Im Auditorium Maximum der Universität (6. August, morgens) 21
Potsdam. Lutherdenkmal. Kirchenkonzert (6. August) 21
Sonderversammlung der Kongo-Liga (6. August, nachmittags) 23
Die vier Sonderversammlungen am Sonnabend abend (6. August) 26
Die Religion und der Sozialismus. Von Dr. Wilhelm Cohnstaedt, Berlin 27
Die Religion und die Enthaltsamkeit. Von Pfarrer Falck, Berlin 31
Die Religion und die Frau. Von Dr. Gertrud Bäumer, Grunewald-Berlin 34
Die Religion und der Friede 37
Sonderkonferenz für religiöse Kunst 40
Der Gottesdienst (7. August, nachmittags) 41
Die Volksversammlung im Nordosten (7. August, abends) . . . 42
Die Volksversammlung im Norden (7. August, abends) 43
Die Volksversammlung im Südwesten (7. August, abends) . . . 45
Die Vorträge der Professoren (8. und 9. August) 46
Die sympathischen Beziehungen (9. und 10. August) 48
Die Schlußfeier (10. August, nachmittags) 52
Das Bankett (10. August, abends) 52
Wittenberg. Weimar. Wartburg (11. und 12. August). Von Pfarrer J. Heyn, Greifswald. 54

FÜNFTER WELTKONGRESS FÜR FREIES CHRISTENTUM UND RELIGIÖSEN FORTSCHRITT

:: BERLIN ::

5. BIS 10. AUGUST 1910

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/protokollderverh01unse

International Congress of Free Christianity and Religious Progress, 5th, Berlin 1910

FÜNFTER WELTKONGRESS FÜR FREIES CHRISTENTUM UND RELIGIÖSEN FORTSCHRITT

:: BERLIN ::
5. BIS 10. AUGUST 1910

PROTOKOLL DER VERHANDLUNGEN

:: Herausgegeben von ::
D. MAX FISCHER UND
D. FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE

ERSTES BIS ZWEITES TAUSEND

BERLIN 1910
Verlag des Protestantischen Schriftenvertriebs, Schöneberg.

CBSK

BX
6
I62
1910a
v.1

Eine englische Ausgabe des Protokolls erscheint in gleichem Verlage.
Das Übersetzungsrecht des Protokolls und aller seiner Teile ist vorbehalten.

Das **Inhaltsverzeichnis** befindet sich am Schluß des Buches.

Vorwort.

Der Eifer helfender Freunde ermöglichte die schnelle Herstellung zunächst der ersten Hälfte (S. 1—349) des Verhandlungsberichtes unseres Kongresses. Im Bewußtsein des gelungenen Werkes lag der Antrieb, das möglichste zur Befestigung seiner Wirkung zu tun.

Was der unitarische Geist religiöser Entschiedenheit und Weite vor 10 Jahren in Boston mit der Begründung des Kongresses gesonnen hat, was dann in London, Amsterdam, Genf in treuer Arbeit begeistert ins Werk gesetzt ward, was vor drei Jahren in Boston in umfassender Weltschau in seiner Verwirklichung dargestellt wurde: die Gemeinschaft entschlossener Arbeit religiös freier Denker und Arbeiter für freies Christentum und religiösen Fortschritt allerwegen, das haben unsere Berliner Tage freudig und energisch aufgenommen und in unserer Art kraft schöner Gemeinsamkeit deutscher Mannigfaltigkeit weiter zu fördern gesucht. Idee und Ideale des Kongresses sind so in Klarheit und Sicherheit auch von uns angeeignet, und es darf wohl gesagt werden, daß er nunmehr, in der angelsächsischen, französischen und deutschen christlichen Welt eingelebt, mit der Gemeinschaft, die er allen freien Religiösen darbietet, als eine bedeutsame Tatsache in die Religionsgeschichte hineingestellt ist.

Der Kongreß ist darum mit vollem Recht auf der Wartburg geschlossen worden zu **Luthers** Gedächtnis. Unser freies Christentum liegt in der Entwickelungslinie des Protestantismus. Wenn aber die amerikanischen Freunde ihrer Europafahrt zum Kongreß dann noch besonders einen feierlichen Abschluß in Florenz gegeben haben am Grabe Theodor **Parkers** (S. 92), so können auch wir diesem Gedächtnis von ganzem Herzen uns anschließen. Denn Parker gehört unter die vordersten Zeugen des neu-protestantischen Geistes aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Neben Channing hat er mit Wort und Werk mächtigsten Anstoß zu freiheitlicher Entwickelung nordamerikanischen Religions- und Kirchenlebens gegeben und wohl mag

7399

mit unserem Kongreß auch dieses Mannes Gedächtnis verbunden werden, dem die Religion Licht des Geistes und Glut des Gemütes war, dessen Leben darin aufging und im göttlichen Werk allumfassender Verwirklichung der Ideale der Menschheit sich verzehrte.

Und nun allen, die mit Rat und Tat, mit Wort und Werk, mit Gaben und Arbeiten mitgeholfen, allen aus „allerlei Volk" sei herzlichster Dank hier ausgesprochen. Möge dieser Bericht das Seine tun zur Befestigung und Förderung unseres großen Werkes, den Freunden eine Freude, den Feinden aber, sowie den Unsicheren, Fernen, Gleichgültigen ein Zeugnis vom Evangelium des Lichtes, der Liebe und des Lebens.

September 1910. *Max Fischer.*

Vorgeschichte und Vorbereitung des fünften Weltkongresses.

Der Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt wurde als Council of Unitarian and other Liberal Religious Thinkers and Workers am 25. Mai 1900 in Boston bei der fünfundsiebenzigsten Jahresfeier der Gründung der Amerikanischen Unitarian Association begründet. Als sein Zweck wurde festgestellt: Gemeinschaft zu schaffen mit allen denen, die in allen Landen sich bestreben, reine Religion und vollkommene Freiheit zu vereinigen. 1901 in London, 1903 in Amsterdam, 1905 in Genf, 1907 in Boston, von Tagung zu Tagung wuchs die Ausdehnung und die Bedeutung des Kongresses. Schon bei den Vorverhandlungen über die Sendung eines Delegierten des Deutschen Protestantenvereins zum Bostoner Kongreß (1907) wurde von dem Generalsekretär des Kongresses Rev. Charles W. Wendte der Wunsch geäußert, die nächste Tagung möchte in Deutschland, in Bremen oder in Berlin, stattfinden können. Nachdem dieser Wunsch aufs neue seinem Präsidenten ausgesprochen worden war, beschloß der Vorstand des Deutschen Protestantenvereins, seinen Delegierten Pfarrer D. Max Fischer, Berlin, mit der Einladung des Kongresses zu beauftragen. Zugleich aber trat er mit den Vorständen der Verbände der Freunde evangelischer Freiheit in Rheinland und Westfalen und in Hannover in Verhandlung, die sofort sich der Einladung anschlossen. Am 18. September 1907 kabelte der Präsident des Protestantenvereins, Karl Schrader, an D. Fischer: Protestantenverein, Rheinland Hannover Vereinigungen laden nächsten Kongreß nach Berlin.

Zum Bostoner Kongreß war als Redner auch Professor D. Martin Rade, der Herausgeber der „Christlichen Welt", eingeladen. Noch in seinem Referat, das er vorher eingeliefert hatte, erklärte er, daß für Deutschland die Zeit einer Tagung dieses Kongresses noch nicht gekommen sei. Auch der verstorbene Pfleiderer hatte ernste Bedenken. Aber die Bostoner Tagung, wie der persönliche Verkehr mit den Trägern des Kongreßgedankens überwanden die Bedenken D. Rades, der in das leitende Komitee, zusammen mit D. Max Fischer, gewählt wurde; er

kehrte mit dem Entschluß zurück, in dem Kreise seiner Freunde für die Berliner Tagung des Kongresses 1910 einzutreten. Am 8. Oktober 1908 beschloß die Generalversammlung der Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt die Beteiligung am Berliner Kongreß, und am 15. November, 6 Uhr, fand die erste Sitzung des vorbereitenden Komitees in Hannover, Hotel Hannover, statt. Der Vorstand des Deutschen Protestantenvereins war durch Direktor Karl Schrader, Pfarrer D. Max Fischer und Pfarrer Alfred Fischer, alle aus Berlin, vertreten. Die Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt hatte entsandt: Professor D. Martin Rade, Marburg, Professor D. Baumgarten, Kiel, Professor D. Bousset, Göttingen; der Vorstand der Freunde evangelischer Freiheit für Hannover: Amtsgerichtsrat Rehse, Meinersen, Pfarrer Grethen, Hotteln, Professor Heyn, Hannover. Die Vertreter des rheinisch-westfälischen Verbandes der Freunde evangelischer Freiheit, Professor Dr. Geffcken, Köln, und Pfarrer Lic. Traub, Dortmund, waren im letzten Augenblick am Erscheinen verhindert worden, stimmten den Beschlüssen aber nachträglich zu. Schon hier wurde als Grundstock des Programms eine Darstellung deutscher Theologie und deutschen Kirchenwesens festgestellt. Korrespondenzen mit dem Generalsekretär und eine Konferenz zwischen ihm und dem Komitee brachten zu diesem Grundstock die beiden andern Hauptthemata des Kongresses: „Was verdanken die Religiös-Liberalen der anderen Nationen dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands?“ und „Die sympathischen Beziehungen, die zwischen den Religionsgemeinschaften und zwischen ihren verschiedenen Richtungen bestehen sollten“. Ein Nachmittag wurde für Reden der Ausländer freigehalten. Für die wichtigsten Fragen des Gegenwartslebens wurden Sonderkonferenzen eingerichtet. Drei Volksversammlungen wurden in Aussicht genommen. Der Gemeindekirchenrat der Jerusalemsgemeinde stellte die Jerusalemskirche für den Festgottesdienst zur Verfügung. Die Mariengemeinde gab ihre Kirche für ein Kirchenkonzert her. Das Komitee ergänzte sich durch die Hinzuwahl einzelner Personen und hat schließlich folgende Zusammensetzung behalten: Stadtrat a. D. Erler, Geh. Regierungsrat, Berlin, Pfarrer D. Max Fischer, Berlin, Pfarrer Alfred Fischer, Berlin, Professor Dr. Geffcken, Köln, Reichstagsabgeordneter D. Naumann, Berlin, Professor D. Rade, Marburg, Amtsgerichtsrat Rehse, Meinersen, Dr. Paul Rohrbach, Berlin, Pastor D. Schiele, Berlin, Pastor Lic. Schneemelcher, Berlin, Reichstagsabgeordneter Karl Schrader, Berlin, Pfarrer Lic. Traub, Dortmund.

Als die Vorarbeiten sich häuften, gewann das Komitee in Herrn Pfarrer Dr. Fobbe, Berlin, einen Generalsekretär. Herr Bankdirektor Lamprecht, Berlin, trat als Schatzmeister in das Komitee ein und übernahm zugleich die äußere Organisation des Kongresses.

Mit einem Aufruf, den wir in dem zweiten Band des Protokolls finden, trat das Komitee zur Ankündigung des Kongresses vor die Öffentlichkeit. **Siebenhundert** hervorragende Männer und Frauen aller Berufsarten unterzeichneten die Einladung zum Kongreß; auch ihre Namen bewahrt das Protokoll auf. Ein vorläufiges Programm verteilte die Fülle der angemeldeten Reden und gab ein Bild von dem Reichtum geistiger Arbeit, die der Kongreß bieten sollte. Eine eigene Kommission unter dem Vorsitz des Pastors D. Schiele übernahm die Versorgung der Presse mit Nachrichten. Die Redaktion der Korrespondenz des Weltkongresses (es sind 6 Nummern erschienen) und die Leitung des Pressebureaus führte der politische Redakteur des „Börsen-Couriers", Martin Wenck.

Von dem Recht, als einladendes Land (natürlich in sinngemäßer Anknüpfung an die früheren Namen und in Verständigung mit dem internationalen Exekutivkomitee) den **Namen des Kongresses** für Deutschland festzustellen, machten wir Gebrauch. Über die Bezeichnung „Weltkongreß für **Freies Christentum**" war man sich sofort einig; schwieriger war es, die Beteiligung der Nichtchristen im Namen zum Ausdruck zu bringen. Das, was Christen und Nichtchristen im Kongreß verbindet, ist der Gedanke des **Religiösen Fortschritts** überhaupt. Darum wählte man nach langem Erwägen die Gesamtbezeichnung: „Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt".

Viel Bedenken erregte der von den Ausländern gewünschte Zeitpunkt — Anfang oder Mitte August, wegen der im Osten dann zu Ende gehenden, im Westen eben beginnenden Ferien. Nach langem Erwägen wurde der Empfang in Bremen aufgegeben, um die von den Ausländern gewünschte Rheinfahrt zu ermöglichen. Der Kongreß erhielt am 3. und 4. August eine Vorfeier in Köln mit Rheinfahrt, er begann nun mit einer Begrüßung am Freitag, den Vorverhandlungen am Sonnabend und Sonntag, hatte seine Haupttage Montag bis Mittwoch und sollte ausklingen in einer Huldigungsfahrt nach Wittenberg, Weimar und Eisenach. Nachdem in herzlicher Einmütigkeit der beteiligten Vereine und tätigen Persönlichkeiten die Vorbereitungen fast beendigt waren, ergaben die Voranmeldungen die Aussicht auf einen so starken Besuch, daß fast im letzten Augenblick die Kongreßräume verlegt werden mußten. In überaus freundlichem Entgegenkommen hatte die Großloge Royal York zur Freundschaft uns ihr Logengebäude unentgeltlich zur Verfügung gestellt, stimmungsvolle Räume für unsern ernsten Kongreß. Wir mußten schweren Herzens dem Wunsch, hier uns zu sammeln, entsagen, und glücklich bot sich uns der erst kürzlich vollendete, vornehme Bau des Landwehroffizierkasinos in der Hardenbergstraße, ganz nahe dem Bahnhof Zoologischer Garten. Hier hatte der große Saal Raum für 1500, der kleinere für 600, die beiden Beratungszimmer für 150, das Vestibül

für 600 Personen, und große Restaurationsräume standen den Besuchern zur Verfügung. Die Leitung des Kasinos überließ uns dankenswerterweise diese Räume, und rasch mußten nun die nötigen Änderungen der Organisation getroffen werden. Ein Postamt mit dem Poststempel: Weltkongreß für freies Christentum, ein Telephonamt wurde eingerichtet, das Bureau etabliert und rechtzeitig am Freitag morgen eröffnet. Die Vorbereitungen, zu denen auch die Vorbestellungen von Wohnungen in großer Zahl gehört hatten, waren beendet, der Kongreß konnte beginnen.

Wie der Weltkongreß verlief.

Wer den Weltkongreß persönlich mit erlebte, konnte nicht daran denken, in den wenigen Tagen den ganzen Reichtum, den die Kongreßredner vor ihm ausschütteten, in sich aufzunehmen. Er mußte unter dem überwältigenden Gesamteindruck der Fülle und Größe sich damit begnügen, nur einzelnes auszuwählen, nur das auf sich wirken zu lassen, wofür er besonders vorbereitet und gestimmt war oder was ihn besonders ergriff, dem Übrigen dagegen die Aufmerksamkeit zu versagen.

Anders steht es mit dem, der den Kongreß literarisch aus seinem Protokoll kennen lernt oder das, was er zuerst persönlich erlebt hat, nun durch die Lektüre noch einmal, literarisch, nacherlebt. Er ist nicht an die kurze Spanne Zeit der wenigen Kongreßtage gebunden. Er kann, wenn seine Aufmerksamkeit ermüdet, das Buch beiseite legen. Er geht nicht bloß den starken Eindrücken nach und den lauten Tönen, die beim Kongreß selbst die minder starken und minder lauten von der Schwelle des Bewußtseins verdrängten. Er läßt sich Muße, das nachzudenken, was ihm vorgedacht wird. Bald wird seine Kritik schärfer sein, als sie beim bloßen Hören sein kann; bald aber wird er auch Gedanken zustimmend nachgehen, die bei der Nachprüfung haltbarer erscheinen, als im Fluge des Vortrags. Kurz: der Leser des Protokolls wird all dem Einzelnen gerechter werden, und von dem Einzelnen mehr haben können, als der Teilnehmer des Kongresses.

Die Gefahr, beim Versenken in die Einzelheiten den Eindruck des Ganzen zu verlieren, besteht nicht für den, der an den unvergeßlichen Tagen selber teilgenommen hat. Wohl aber droht sie dem, der den Kongreß nur erst vom Hörensagen, aus der Tagespresse, oder der ihn noch gar nicht kennt. Ihm will die folgende Schilderung des Gesamtverlaufs ein Bild von dem Kongreß als einem **Ganzen** zu geben versuchen; sie soll ihm die Szene vor Augen stellen, auf der sich das abgespielt hat, was dann die späteren Seiten dieses Buches protokollieren.

Von welchen leitenden Gedanken war das Ganze des Programms beherrscht?

Der Beitrag, den die westeuropäische und amerikanische Welt zum Fortschritt freien Christentums geleistet hat, liegt vor allem auf dem Gebiete der Organisationen und Institutionen, der Beitrag Deutschlands

dagegen auf dem Gebiete der Theologie. So mußte auf dem deutschen Kongreß die **deutsche Theologie** zu einem Hauptthema werden. Und zwar in doppelter Beziehung. Die Nichtdeutschen wollten aussprechen, was sie der deutschen Theologie verdanken. Und die Deutschen wollten zeigen, wie sie ihre Aufgabe in der Gegenwart auffassen, mit welchen Problemen sie ringen, welche Wege sie gefunden haben und noch suchen, in welchen großen Linien sie ihre Arbeit verlaufen sehen und was das Bleibende ist in allen den großen Veränderungen: die innerste Lebenskraft der Frömmigkeit — die Wiedergeburt und Heiligung der Persönlichkeit durch den Einen Gott.

So ergaben sich die beiden ersten Hauptthemata des Kongresses:

1. Was verdanken die Religiös-Liberalen der anderen Nationen dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands?
2. Deutsche Theologie und deutsche Kirche.

Waren diese Themata aus dem zufälligen Umstande erwachsen, daß der Kongreß auf dem Boden der deutschen Nation und des deutschen Protestantismus tagte, so kam sein internationaler und interkonfessioneller Charakter in dem dritten Hauptthema zum Ausdruck:

3. Die sympathischen Beziehungen, die zwischen den Religionsgemeinschaften und zwischen ihren verschiedenen Richtungen bestehen sollten.

Hier zeigte sich der universalistische Zug, der dem Kongreß von seiner ersten Tagung an sein auszeichnendes Gepräge gegeben hat. Schon der Titel des Kongresses hatte neben das „freie Christentum" den „religiösen Fortschritt" überhaupt, also den Fortschritt auch in den nichtchristlichen Religionen gestellt. So sollten nun auch bei den Verhandlungen nicht nur Redner aller der vielen **christlichen** Bekenntnisse vom freien und fortschrittlichen Katholiken bis zum Freireligiösen und radikalen Individualisten nebeneinander treten, sondern auch **nichtchristliche** Redner sollten sich, gleichberechtigt, zu ihnen gesellen, um von der Sache der frommen Freiheit und des heiligen Fortschritts in ihrer Religion zu zeugen. Nicht so, als ob sie nun, geistige Aviatiker, beim Wettflug in die Sphären der reinsten Religion, um einen Höhenpreis kämpfen sollten. Auch nicht so, als ob sie nun, fromme Erzgießer, beim Glockenguß für das Gotteshaus der Zukunft, jeder von seiner Religion das beste Metall in den brodelnden Schmelztiegel werfen sollten. Solche unerreichbare Aufgaben hatte sich der Kongreß nicht gestellt, wenn auch vielleicht die Absichten einzelner Redner darauf zielten. Vielmehr kam es ihm darauf an, den Grundgedanken zu bewahrheiten, daß der religiöse Fortschritt nicht auf eine einzelne Religion beschränkt sein kann, daß also der Kongreß dazu dienen müsse,

den Horizont der Teilnehmer zu erweitern und in ihnen die geistige Disposition zur Sympathie mit fremden Religionen, mit andersgearteter Religiosität anzuregen. Den einzelnen Rednern über dies Thema fiel dadurch die Aufgabe zu, ihre eigene Religion so ihrer Idee nach darzustellen, sie so zu idealisieren, daß ihr **Fortschritt** sichtbar wurde. Aber ob nun alle diese mannigfaltigen Linien des Fortschrittes sich nur kreuzten und verwirrten, oder ob darin vielmehr auch die Annäherung an ein gemeinsames Ziel zu erkennen sei — heiße es Gottvaterglaube oder Monotheismus, Erlösung oder Wiedergeburt, christliche Liebesmoral oder reine Humanität, oder wie sonst immer — das zu entscheiden konnte das Programm den Teilnehmern des Kongresses überlassen.

Die drei Hauptthemata wurden umrahmt von einem bunten Kranz anderer Veranstaltungen. Am Beginne stand selbstverständlich ein **Empfang,** am Ende eine **Schlußfeier** und ein **Bankett.** Unsere Gäste wollten nicht nur hören, sondern auch sehen: so wurden ihnen **Berlin und Potsdam** gezeigt. Einen Eindruck sollten sie empfangen vom Höchsten, was Deutschland in der religiösen Kunst geleistet hat: so boten wir ihnen ein **Bachkonzert** in der Marienkirche. Sie kamen selber nicht mit leeren Händen: so wurden zwei Sitzungen **„Vorträge der Ausländer"** anberaumt, an denen sie uns geistige Geschenke von bleibendem Werte übergaben. Wir tagten nicht in einem idyllischen Winkel Deutschlands, sondern in einer Weltstadt: so wurde durch drei eindrucksvolle **Volksversammlungen** und durch die Arbeit der Großstadtpresse die Parole des freien Christentums und religiösen Fortschritts hinausgetragen unter eine vieltausendköpfige Menge. Endlich begehrten die großen praktischen Probleme der Gegenwart Einlaß in unser Programm, **Soziale Frage, Völkerfriede, Enthaltsamkeit, Frauenbewegung:** so wurden Sonderversammlungen angesetzt, in denen ihre Vorkämpfer die Beziehungen ihrer Sache zum freien Christentum darlegten.

Die Vorfeier am Rhein.

Es war ein glücklicher Gedanke, den ausländischen Teilnehmern am fünften Weltkongreß den ersten Willkommensgruß auf deutscher Erde in der rheinischen Metropole, der alten Colonia Agrippina, zu entbieten. Ist zwar der Rhein die alte Pfaffengasse des heiligen römischen Reiches und Köln das Rom des Nordens, so ist es doch auch seit etlichen Jahren der Mittelpunkt der hoffnungsvoll aufblühenden evangelischen Freiheitsbewegung im Westen des deutschen Vaterlandes. Vor Freude höher schlugen hier seit Jahresfrist die Herzen der Freiheitsfreunde bei dem Gedanken, daß sie ein Fest brüderlicher Vereinigung mit denen

feiern sollten, die unter anderen Himmelsstrichen wohnend zu den gleichen Gottessternen aufschauen. Stärkung und Ermutigung erhofften sie von der Begeisterung solch festfroher Tage für den ernsten Kampf, den sie für ihre religiösen Ideale jahrein jahraus zu führen haben. Zeigen wollten sie's den Freunden, die übers Meer zu ihnen kamen, daß in dem lebenslustigen Völkchen an den Gestaden des Rheins auch die Liebe zu den höchsten und edelsten Gütern der Menschheit ihren Platz hat. Darum sorgten sie unter der Leitung ihres Führers, des Professors Dr. *Geffcken*, in monatelanger Vorarbeit dafür, daß den am 3. August in Köln eintreffenden Gästen ein in jeder Beziehung würdiger Empfang zuteil wurde.

Als man dann beim festlichen Begrüßungsmahle in der „Lese" in bunter Reihe beisammensaß, da war unter dem „Volk aus aller Welt Zungen" alsbald ein Hauch unausgesprochener Freundschaft zu spüren, wie sie nur die gemeinsame Begeisterung für wahrhaft große Dinge in solcher Kürze zu schaffen vermag. Aufs herzlichste hieß Professor Dr. *Geffcken* die Wallfahrer auf ihrem Wege zur Reichshauptstadt und zu den heiligsten Stätten deutscher Vergangenheit willkommen, hoffend, daß sie sich von dem freien Geiste, der hier im Westen wehe, sympathisch möchten berührt fühlen. Einen innigen Dankesgruß der Deutsch-Amerikaner an die Heimat, als die gemeinsame Mutter, überbrachte Rev. Dr. *Ilgen* aus St. Louis, indem er des deutschen Kulturschatzes im einstigen Urwald Amerikas und der tiefen Bereicherung des dortigen religiösen Lebens durch die deutsche Theologie gedachte und den Wunsch auf weiteres vereintes Zusammenwirken mit den Worten beschloß: „Und so möge Gottes Reich kommen in stets schöneren Offenbarungen des Geistes und des Lebens des edlen Nazareners, unserers Bruders und Meisters, in Herrlichkeit, zum Heile der Menschheit, zum Frieden der Welt!" Rev. *Davis* aus Bornemouth knüpfte seinen Gruß an die Tatsache an, daß einst der erste englische Bibelübersetzer, Tyndall, sein Werk in den Mauern des heiligen Köln begonnen habe, und verlieh dem Wunsche Ausdruck, daß Engländer und Deutsche stets „Brüder des gemeinsamen Lebens" sein möchten. Der Trinkspruch von Pfarrer Lic. *Radecke* aus Köln galt den Damen des Weltkongresses, die durch ihre Teilnahme an den Bestrebungen eines freien Christentums den Beweis erbracht hätten, daß sie ihr schönstes und göttlichstes Recht: die Humanität und Toleranz zu pflegen, erkannt haben.

Unterdessen war der Abend hereingebrochen, und man eilte hinaus zur festlich beleuchteten „Flora", wo sich neue Scharen Kölner Freunde, die der tägliche Beruf bis dahin abgehalten hatte, zu den übrigen gesellten, so daß der große, palmengeschmückte Saal kaum die Zahl der Gäste zu fassen vermochte. In drei Teilen — englisch, französisch, deutsch — gab hier Professor Dr. *Geffcken* einen Überblick über die Schicksale

und die Leistungen des Protestantismus bei den führenden Kulturvölkern: Deutschland schenkte der Menschheit die Reformation, um dann freilich nach einem lachenden Glaubensfrühling in den nächsten Jahrhunderten wieder einem Zustande der Erstarrung anheimzufallen. Doch entwickelte sich, Gott sei Dank, der Protestantismus derweil an anderen Stätten unter Bedingungen, die seinem Fortschritt günstiger waren. Die niederländischen Freiheitskämpfer, die glaubensstarken Dissenters und die jugendfrischen Söhne Neuenglands wurden seine besten Träger. Aber ehrfurchtgebietend ist auch die Geschichte des Protestantismus in den romanischen Ländern von den Waldensern bis zu den Hugenotten. Gerade wir Rheinländer und Westfalen sind dem Kalvinismus zu hohem Danke verpflichtet, denn er hat uns die presbyteriale Kirchenverfassung geschenkt und durch den Geist ernster Pflichterfüllung nicht am wenigsten beigetragen zu der hohen wirtschaftlichen Blüte unserer Westprovinzen. — Als zweiter einheimischer Redner sprach Pfarrer *Jatho*, der mit seiner hinreißenden Beredsamkeit auch in dieser Stunde aller Herzen gefangen nahm. An das Lied eines unbekannten Dichters vom Meeresleuchten knüpfte er an:

Wieviel Sonnenstrahlen fielen golden schwer,
Fielen feurig glühend in das ew'ge Meer!
Und die Woge sog sie tief in sich hinab,
Und die Woge ward ihr wild lebendig Grab.
Nun in stiller Nächte heil'ger Feierstund'
Sprühen diese Strahlen aus des Meeres Grund,
Leuchtend roll'n die Wogen durch die dunkle Nacht,
Wunderbar durchglüht sie funkensprühende Pracht.

Das ewige Meer ist die Menschheit, die Gottes Strahlen in sich eingesogen hat und ein wild lebendig Grab für lebenskräftige Lichtgedanken geworden ist. Die Freien und Frommen sind es, die diese Schätze der Vergangenheit und der Gegenwart in rastloser Arbeit aus der Tiefe holen, um ihren Brüdern das leuchtende Edelmetall der Wahrheit und des Fortschrittes, der Freiheit und der Duldsamkeit, der Freude und des Friedens zu spenden. Vor diesem Geiste müssen schließlich alle Schranken weichen, die menschliche Kurzsichtigkeit und Eigensucht errichtet haben, und kommen wird die Zeit, deren Morgenröte wir schauen, wo alle Menschen sich erkennen an der allverständlichen Gottessprache der Menschenliebe. — An dritter Stelle ergriff Pfarrer Lic. *Traub* das Wort, um ein großzügiges Programm des freien deutschen Protestantismus zu entwickeln: Wir kämpfen für die Befreiung der Frömmigkeit von den beengenden Fesseln kirchlicher Lehren und Formeln und für die Aufrechterhaltung des alten protestantischen Ehrentitels der Gewissens-

freiheit. Indem wir alle falsche Kirchenpolitik, die Religion und Politik verquickt, die sich an dem, was Rom sagt, orientiert, und die den alten hierarchischen Grundsätzen huldigt, entschieden ablehnen, sind wir insofern kirchenpolitisch tätig, als wir unser gutes Recht in der Kirche behaupten und sie nicht denen ausliefern, welche im katholischen Sinne Lehre über Leben, Rechtgläubigkeit über Frömmigkeit stellen. Aber unsere beste Arbeit gilt letzthin doch nicht der Kirche, sondern dem Volksganzen, denn im wiedergeborenen Volksleben kommt das Reich Gottes und nicht hinter den Kirchentüren.

Im Namen der Gäste sprachen an diesem Abend voll hoher Freude und voll tiefer Bewegung der Generalsekretär des Weltkongresses, Rev. D. *Wendte* aus Boston, D. *Estlin Carpenter* aus Oxford, Pfarrer *Reyß* aus Paris, Professor D. *Rauschenbusch* aus Rochester und Rev. *Eisenlohr* aus Cincinnati. Interessant war es, wie Wendte vom Standpunkte seines noch jungen, geschichtslosen amerikanischen Volkes die Bedeutung einer vielhundertjährigen geschichtlichen Vergangenheit, wie wir sie in Deutschland haben, zu würdigen wußte, während später Rauschenbusch den hohen Wert betonte, der für eine Nation darin liege, daß sie nicht durch die Schwere einer langen historischen Entwicklung belastet sei, sondern sich ihr Leben in voller Jugendkraft selbständig zu gestalten wisse. Auf diesem Boden ist jenes Recht der persönlichen Frömmigkeit erwachsen, um das wir in Deutschland unter dem Druck des Staatskirchentums noch so schwer zu ringen haben, und dieses Prinzip hat dort trotz des Fehlens einer landeskirchlichen Einheit ein wunderbares Band geistiger Einheit unter den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften geschaffen.

So ging unter diesen bedeutsamen Kundgebungen, deren Ernst durch ein treffliches Programm von gesanglichen, musikalischen und deklamatorischen Darbietungen aufs angenehmste unterbrochen wurde, der Abend schnell dahin. Der nächste Tag, der 4. August, war dem rheinischen Frohsinn geweiht und sollte den ausländischen Freunden einen unvergeßlichen Eindruck von der sagenumwobenen Schönheit des vielgepriesenen Stromes mitgeben. Ein sonnenheller Tag, wie wir diesen Sommer nur wenige gesehen, lachte diesem löblichen Beginnen. Extrazüge führten vierhundert und mehr Feiernde nach Bonn, wo man den „Albertus Magnus“ bestieg, diesen mittelalterlichen Modernisten, der beinahe als Zauberer verbrannt worden wäre und dennoch heilig gesprochen ist, wie uns Professor *D. Sell* von der rheinischen Alma Mater nachher beim festlichen Mahle zu Remagen zu erzählen wußte. Noch einmal ging dort der Mund über von dem, wes' das Herz voll war. Pfarrer *Lohmann* aus Ehrenbreitstein überbrachte den Gruß der mittelrheinischen Freiheitsfreunde, Pfarrer *D. Max Fischer* aus

Berlin das erste Willkommen der Freunde in der Reichshauptstadt, und die Herren *Hargrove* aus Leeds und Rev. *Dawson* gaben dem Gedanken des Friedens zwischen den beiden großen stammes- und geistesverwandten Nationen unter stürmischem Beifall packenden Ausdruck. Als das Mekka der liberalen Theologen wußte Dawson, der vor 56 Jahren Heidelberger Student gewesen war, Deutschland zu preisen.

Heimwärts durch einen herrlichen Sonnenuntergang führte das Festschiff unter den trauten Klängen der alten Rheinlieder die feiernde Schar, bis aus dem Dunkel der Nacht das Lichtmeer Kölns auftauchte. Am anderen Morgen brachte ein Extrazug die Kongreßteilnehmer zur Haupttagung in Berlin. Sie werden über dem, was ihnen dort geboten ist, das Vorspiel am Rhein nicht vergessen, und uns wird dieErinnerung an die gemeinsam mit ihnen verlebten Stunden eine Quelle der Freude und des Trostes für kommende Zeiten bleiben.

Der Empfang.

Von der Feier am Rhein führte ein Extrazug die Delegierten und Kongreßteilnehmer nach Berlin. Auf dem Bahnhofe Friedrichstraße sollten sie festlich empfangen werden, ihr Zug landete aber auf dem Lehrter Bahnhof. So konnten sie erst bei dem offiziellen Empfang am Abend begrüßt werden.

Schon der Empfang zeigte, wie stattlich die Zahl der Kongreßteilnehmer sein würde. In den weiten Räumen des prachtvollen Landwehroffizier-Kasinos (neben dem Neubau des Evangelischen Oberkirchenrats) tagte der Kongreß; der größte unter den Kasinosälen mit seinen 1500 Sitzplätzen war nicht zu groß für die vielen Gäste und Teilnehmer, die schon der Begrüßung beiwohnen wollten.

Die Kreuzzeitung hatte den Kongreß im voraus mit folgenden Worten willkommen geheißen: „Wir haben es hier mit einer Bestrebung zu tun, die nicht nur den Glauben an den dreieinigen Gott als Kern und Grund des Christentums aufgibt, sondern auch die alle Nationen überragende Herrlichkeit, die absolute Einzigartigkeit des Christentums in Frage stellt. Der Kongreß bedeutet daher eine Herausforderung und Verletzung sondergleichen nicht nur aller Freunde des evangelischen Bekenntnisses, sondern auch aller derer, die mit Ernst Christen sein wollen.“ Und der Reichsbote hatte die Kreuzzeitung noch übertroffen: „Von deutscher Seite ist alles, von Harnack bis Naumann, Traub und Max Fischer vertreten, was mit dem Bekenntnis der evangelischen Kirche

gebrochen und alles, was seit 2000 Jahren als Christentum galt, beseitigt hat, vom Glauben an den persönlichen Gott bis zu seiner Liebesoffenbarung in Christo zur Erlösung der Welt, und sich auf den Boden des offenen und verschämten Monismus oder Pantheismus gestellt hat. . . . In diesem Kongreß besteigt der moderne antichristliche Geist seinen Gipfel; bisher hat er sich noch immer in der Kirche umhergetrieben und Streitigkeiten angeregt, nun kann er sein Roß auf dem öden Boden der Bruderschaft mit dem Heidentum tummeln. Wir halten unser deutsches Volk aber für zu verständig und zu ernsthaft religiös, als daß es dieses Possenspiel verirrter Geister mitmachen wird."

„Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, es sei stille vor ihm alle Welt." Diesen Bibelspruch (Hab. 2,20) legte D. Max Fischer der religiösen Ansprache zu Grunde, mit der er den Abend einleitete. Weihevolle Chöre rahmten die Ansprache ein.

Die Eröffnung des Kongresses fiel seinem Generalsekretär Reverend *Wendte,* D. D., Boston, zu, der die Abwesenheit des zurücktretenden Präsidenten Eliot entschuldigte und den neuen Präsidenten, den Reichstagsabgeordneten **Karl Schrader,** in sein Amt einführte. Präsident *Schrader* begrüßte die Gäste in der deutschen Reichshauptstadt. Er sprach in einfachen aus bewegtem Herzen kommenden Worten über den Geist und die Ziele des Kongresses. Wir fordern religiöse Freiheit, weil Religion, d. h. die Hingabe des Menschen an Gott, nur eine Tat der Freiheit sein kann; Dogmen und kirchliche Einrichtungen sind nur Wege zum Ziel, sie stehen in zweiter Reihe. Nur in Freiheit können namentlich die großen Kirchen, welche von Gesetzes wegen Millionen von Menschen in sich vereinigen, eine friedliche, fortschreitende Entwicklung verbürgende Existenz haben. Religiöse Freiheit ist auch die notwendige Grundlage der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen Religionsgemeinschaften, so daß sie ohne gehässige Bekämpfung der Aufgabe, auf ihrem besonderen Wege die Menschen zu Gott zu führen, gerecht werden können. Frankreich hat sich mit großer Energie von den Fesseln der Hierarchie befreit, aber Ruhe und Friede ist noch nicht in diesem Lande eingekehrt. Das auf dem Kongresse nicht vertretene Spanien steht am Beginn des Kampfes, den Frankreich bereits durchgeführt hat. Italien ist nur offiziell frei, im Volke herrscht nach wie vor religiöse Unfreiheit. In Rußland und — auch in Deutschland ist man von dem Ideal religiöser Freiheit noch weit entfernt. Wir wollen in allen Religionen **die** Religion suchen. Frieden zwischen allen Kirchen und Bekenntnissen ist für uns Selbstverständlichkeit. In unserer heutigen Kultur geht kein Gedanke, der etwas wert ist, verloren, sondern er kann Wurzel schlagen, wachsen und sich weiterverbreiten. So mögen auch die Grundgedanken unseres

Kongresses im Geistesleben Deutschlands wie der ganzen Welt Wurzel schlagen und wachsen.

Pastor *A. Reyß* aus Paris überbringt die Zustimmung der geistesverwandten Protestanten in Frankreich. Professor Dr. *H. U. Meyboom* aus Holland und Pastor *Karl Konow* aus Bergen skizzieren kurz und lebendig die Aufgaben des freien Christentums in ihrem Vaterlande. Frl. *Marie B. Westenholz* aus Kopenhagen dankt für die Gelegenheit, die ihren Landsleuten gegeben sei, hier ihren Blick zu schärfen. Rev. Dr. *Tudor Jones* versichert mit humorvoller Übertreibung von Neuseeland, daß dort die Arbeiten der deutschen Theologen, Harnacks Wesen des Christentums, die Religionsgeschichtlichen Volksbücher und vor allem Hans Hinrich Wendts Werke eifriger studiert und weiter bekannt seien, als in Deutschland selbst. Professor Dr. *Hermanus Ysbrand Groenewegen* aus Leiden bringt Grüße der remonstrantischen Gemeinden in den Niederlanden. Wie die Reformation protestiert habe gegen die Verknöcherung in der katholischen Kirche, so sei die Remonstranz in Holland entstanden als Protest gegen die Verknöcherung in der reformierten Kirche. Die Remonstrantische Brüderschaft war die erste Organisation freisinnig religiösen Lebens und Denkens in Holland. Zur Erinnerung an das 300jährige Jubiläum der Remonstration hat Prof. Groenewegen deren Originalmanuskript nebst Erläuterungen und Studien herausgegeben. Er bietet im Namen der Brüderschaft dem Kongresse ein Exemplar dieser Prachtausgabe an (De Remonstrantie op haren 300sten gedenkdag, 14. Januari 1610—1910, in den oorspronkelyken vorm uitgegeven, afgebeeld an toegelicht door Dr. H. Y. Groenewegen. Leiden, S. C. van Doesburgh 1910). Dieses Geschenk wird mit warmen Dankworten vom Präsidenten und von der Versammlung begrüßt. Rev. *Frederick Bisbee* aus Boston berichtet über die liberale Kirche im Lande der religiösen Freiheit, dessen gegenwärtiger Präsident William Taft Mitglied der unitarischen Kirche sei. Er gibt dann eine anschauliche prägnante Charakteristik der beiden liberalsten Kirchen in den Vereinigten Staaten, der Unitarier (im wesentlichen in den intellektuellen Schichten verbreitet, das Erbe der Emerson, Longfellow und Parker) und der Universalisten, die in mehr volkstümlicher Weise dasselbe Bekenntnis vertreten: den Glauben an einen einzigen Gott im Gegensatze zu der Dreieinigkeit und die unbedingte Ablehnung, den Gläubigen auf irgend ein Dogma, selbst auf das eigene zu verpflichten. Aus Böhmen, dem Lande des Hus, bringt der bekannte Professor *Masaryk*, Mitglied des österreichischen Reichsrats, Grüße in das Land Luthers. Die freie Gemeinde in Amsterdam schickt ihren Vertreter *Korsemann* vor, der von der Gleichberechtigung aller Konfessionen spricht. Dann grüßen die freiprotestantischen deutschen Einzelgemeinden Nordamerikas

durch den Mund des deutschamerikanischen Pfarrers Dr. *Pedro Ilgen* aus St. Louis. Professor *Minami* aus Tokio spricht für die japanischen Unitaristen. „Man nennt uns das Land der aufgehenden Sonne", so sagt er, „ja das möchten wir sein auf dem Felde geistiger und religiöser Freiheit und des freien Christentums. Wir möchten es sein, nicht nur für unser eigenes Land, sondern für Korea, China und ganz Ostasien". Aus Finnland stammt der Pfarrer *Risto Lappala.* Er kann formell nur für die finnischen Gebiete in den Vereinigten Staaten sprechen, wo er in den letzten Jahren gewohnt hat, denn in Finnland selbst haben die freiheitlich gesinnten Protestanten sich noch nicht organisieren können. Die große Masse des Volkes gehöre hier noch immer der orthodoxen Kirche an, aber die Liberalen seien im Wachsen und hofften sich bald zusammenzuschließen. Von seinen eingeborenen freiprotestantischen Gemeinden will der Redner Grüße bringen, und er bittet schließlich nicht nur für seine Glaubensfreunde, sondern für sein ganzes Volk, das im Begriff ist, von Rußland aufs grausamste unterdrückt zu werden, um die Sympathien dieses freigesinnten Kongresses. Als letzter Redner erscheint ein ganz dunkelfarbiger Inder auf der Tribüne, der Redakteur *Loll Sen* aus Kalkutta, den die unitarische Kirche zu theologischem Studium nach England gesandt hat. — So folgte eine Ansprache nach der anderen. Sie waren alle auf denselben Ton gestimmt. In allen kam der Dank der Redner dafür zum Ausdruck, daß deutsche Wissenschaft und deutsche Forschung so befruchtend in ihrem Vaterlande gewirkt haben, in allen die Kunde, wie man hier für Freiheit undreligiösen Fortschritt wirke und hoffe.

Haftete dadurch auch dem Begrüßungsabende, wie allen solchen Veranstaltungen, unvermeidlich eine gewisse Monotonie an, so diente er doch trefflich dazu, alle Teilnehmer untereinander, vor allen auch die Deutschen mit den Ausländern, bekannt zu machen. Die vielen behaglichen Räume im Versammlungshause, in denen man sich immer wieder begegnete, aber auch immer wieder einen stillen Winkel zu vertrauter Aussprache oder weite Gänge und Flure zu peripatetischer Unterhaltung fand, unterstützten das aufs glücklichste.

Unter den Ausländern und auch bei manchem Inländer erregte es Erstaunen, daß bei diesem Empfang dem Kongreß jede freundliche Begrüßung staatlicher oder städtischer Behörden fehlte. Merkwürdig: Amerika hat Trennung von Staat und Kirche, und doch ist es selbstverständlich, daß Präsident und Minister und Stadtoberhaupt, welcher Denkweise sie immer sind, jeden religiösen oder kirchlichen Kongreß freundlich und aufmerksam begrüßen und vielleicht gar bewirten. In Deutschland hängen Staat und Kirche viel enger zusammen — und wird ein solcher Kongreß von allem, was offiziell ist, ignoriert. Eine Erscheinung, die zu denken gibt.

Im Auditorium Maximum der Universität.

Aurora musis amica! Kurz nach acht Uhr morgens schon war im Auditorium Maximum der Berliner Universität kaum noch ein Platz zu bekommen. Hier hielt *Adolf Harnack*, der einzige Ordinarius der Berliner theologischen Fakultät unter den Kongreßrednern, seine Vorlesung zum Hauptthema „Deutsche Theologie und Kirche". Waren die Ausländer nach Deutschland vor allem gekommen, um die deutsche Universitätstheologie zu grüßen, so wurde nun der schlichte Hörsaal einer deutschen Universität zum Ziele der Wallfahrt: hier brachten sie dem Genius der deutschen Wissenschaft ihre Huldigung dar, indem sie den ernsten Worten eines seiner Priester lauschten — viele gewiß nicht ohne tiefe Wehmut, daß Harnacks Kollege Otto Pfleiderer, der Mitbegründer und einst der führende Geist des Kongresses, nicht mehr an derselben Stätte wirkt. Die wundervolle Klarheit, mit der Harnack den wissenschaftlichen (und doch jedermann vertrauten) Stoff behandelte, gab den rechten Eindruck von dem, was das theologische Katheder uns Deutschen leistet. Die besondere Situation verlieh dem Redner dazu auch Töne, die die Rede über den akademischen Akt hinaushoben — auch das doch nicht im Widerstreit mit unserm Universitätsbetrieb, wie er sein soll. So hatte diese Darbietung des Kongresses beides: Stil und Größe.

Potsdam. Lutherdenkmal. Kirchenkonzert

Von der Universität ging es, nachdem Harnack seine Vorlesung geschlossen hatte, schnell zum Potsdamer Bahnhof. Hier hatte Herr Bankdirektor *Lamprecht*, der liebenswürdige Leiter des Lokalkomitees und allen schwierigen Situationen gewachsene Oberstkommandierende des Kongreßbureaus, einen Extrazug bereit stellen lassen, der die Gäste des Kongresses nach Wildpark brachte. Pünklich um 11 Uhr traf man dort ein. Und nun begann das Wandern. Bald hatte der Zug von fast fünfhundert Menschen sich in viele einzelne Gruppen aufgelöst; jedermann suchte und fand Freunde, und manche langjährige literarische Bekanntschaft wandelte sich hier in persönliche Freundschaft um. Wir konnten den Gästen das Haus unseres Kaisers, an dessen stattlichem Bau uns der Weg nach Sanssouci vorbei führte, das **Neue Palais,** nur von außen zeigen. Nur kurz war die Zeit für das, was es zu sehen galt, bemessen. Also hier in **Sanssouci** hatte Friedrich gewohnt, den mit dem jungen freien Volk drüben überm Meer so starke Sympathien verbanden, dem die

Engländer halfen im Kampfe, den er mit dem halben Europa kämpfte. In diesen Laubengängen ist er mit den Franzosen Maupertuis und Voltaire gewandelt — deutscher Genius sich berührend mit dem Genius der Franzosen in dem, was der Menschheit gemeinsam ist auch wenn die Waffen der Menschen gegeneinander starren. Und dort grüßt die historische Mühle, dem *suum cuique* ein Denkmal. Und da liegt's, das schlichte Schloß „Sanssouci", in dem ein Fürst durch seine Sorgen ein Volk groß gemacht hat. Aber weiter geht es — der Gegenwart näher zur **Friedenskirche,** da der dritte Friedrich schläft, des ehrwürdigen ersten Kaisers leidensreicher Sohn. Einer der Pfarrer der Kirche, Friedrich Siegmund-Schultze, begrüßte uns und gab den Fremden Erläuterungen.

Noch sollten das Stadtschloß und der Platz der langen Kerls, der Lustgarten Potsdams, besichtigt werden — aber die Zeit drängte und ... der Hunger trieb, denn gar viele hatten seit dem frühen Morgen gefastet. Harnack hatte sie nicht frühstücken lassen und Sanssouci bot auch keinen Imbiß. Darum schnell zu Schiff! Zwei Dampfer brachten die Verschmachtenden nach Wannsee. Beim einfachen Mahle, angesichts des herrlichen Blickes über die waldumkränzte Wasserfläche, belebten sich alsbald die Geister wieder, und in frischen Tischreden wurden, zumal zwischen den **Engländern** und den anderen Nationen, herzliche Begrüßungen ausgetauscht.

Zu einer erhebenden Feier führte die Bahn von Wannsee nachmittags die Gäste nach Berlin zurück. Vor der alten ehrwürdigen Marienkirche erhebt sich auf dem Neuen Markt ein Standbild Luthers. Dort wurde in schlichter Feier ein Kranz am Fuße des Denkmals niedergelegt.

Mit wenigen Schritten von Martin Luther zu Johann Sebastian Bach!

In der Marienkirche gab *Bernhard Irrgang* dem Kongreß ein **Kirchenkonzert.** Zu Bachs Kantate „Ein feste Burg ist unser Gott" erhob sich am Schlusse des Konzertes die Musik, nachdem neben Bach, Buxtehude und Händel W. A. Dayas und Max Reger in Orgelklang, Geigen- und Gesangstönen zu uns gesprochen hatten. Lauschende Andacht lag über dem vollen Schiff der Kirche: viele mochten zum ersten Male in ihrem Leben solche Musik hören. Dem einen war es eine Ahnung, dem andern eine Gewißheit, daß nie und nirgend die Frömmigkeit tiefer in die Welt der Schönheit gestiegen, daß nie und nimmer sie sich inniger und erhabener in reine Form gekleidet habe, als in der frommen Herzenskunst des deutschen Kantors.

Die Vortragsfolge lautete:

1. **Paßacaglia** für Orgel in d-moll . . . . . *D. Buxtehude*
2. **Arie** a. d. Kantate **„Gelobet sei der Herr"** für Alt mit obligater Violine . . . . . *Joh. Seb. Bach*

3. **Sonate** in A-dur für Violine und Orgel . . . . *G. F. Händel*

4. **Präludium und Tripelfuge** für Orgel in Es-dur . *Joh. Seb. Bach*

5. **Duett** a. d. Kantate **„Gott der Herr"** für Sopran und Baß . . . . . *Joh. Seb. Bach*

6. a) **Adagio** a. d. 2. Orgelsonate . . . . . *W. A. Dayas*
   b) **Toccata** } für Orgel . . . . . *Max Reger*
   c) **Intermezzo** }

7. Kantate **„Ein feste Burg"** für 4 Solostimmen und Orgel . . . . . *Joh. Seb. Bach*

Mitwirkende waren: Frau *Meta Geyer-Dierich* (Sopran), Fräulein *Hilde Ellger* (Alt), Herr *Alexander Curth* (Tenor), Herr *Dr. Rudolph Klutmann* (Baß) und Herr *Nicolas Lambinon* (Violine).

Sonderversammlung der Kongoliga.

Die Reihe der Spezialkonferenzen hatte am Sonnabend nachmittag die Deutsche Kongoliga unter Leitung des Professors D. *Rade*-Marburg eröffnet. Die Zukunft der Eingeborenen in Afrika wurde besprochen. Referent war der mit der Materie außerordentlich vertraute Konsul *Ernst Vohsen*-Berlin. Alle europäischen Weltmächte wetteifern um Erweiterung ihres Absatzgebietes für die Rohstoffe, besonders wird die Baumwolle noch eine mächtige Zukunft im Welthandel haben. Es sei eine Legende, zu behaupten, daß der Neger nur produziere, was er für sich brauche, und sonst nur dem Zwange sich füge. Da der Europäer in den Tropen nicht arbeiten könne, so bleiben die Eingeborenen die gegebenen Arbeiter, auch die Kolonisierung von Weißen würde nichts hieran ändern. Der belgische Kongo zeigt die bedenklichen Folgen der unerhörten kolonialen Ausbeutung in seiner wachsenden Entvölkerung. Eine humane Behandlung der Eingeborenen entspricht der Klugheit und der Billigkeit, eine gesunde Eingeborenenpolitik muß die Neger mit Gerechtigkeit behandeln, statt sie nur als Arbeitsmaterial auszunutzen und zu zerreiben! Drohende Ansätze zu ihrem Zusammenschluß zeigt der Äthiopismus im Süden, die islamitische Bewegung in Zentralafrika; eine erwachende Volksmasse empört sich gegen ihre Enteigner, und eine begeisterte religiöse Propaganda ist das anfeuernde Moment dieser wirtschaftlichen und politischen Gefahr, die ihre Spitze gegen

den Weißen kehrt. Wir nehmen den Eingeborenen zum guten Teil ihr Recht auf Selbstbestimmung, zerstören ihre Stammessitten und ihre Religion, unsern Anschauungen sollen sie sich fügen — welche Gegendienste leisten wir dafür? Wir wollen keinen Humanitätsdusel, ruft der Redner, doch wir fordern Humanität! Sie sollen nicht Europäer werden oder gebildete Proletarier, aber als Afrikaner müssen sie in ihren Menschenrechten geschützt werden und vor innerem und äußerem Verfall bewahrt bleiben. Vohsen schildert die Kolonialpolitik des Kongostaates, die ein Raubsystem ohnegleichen darstelle. Die neue Regierung unter dem gegenwärtigen König, der sich allgemeiner Achtung erfreut, hat gründliche Änderung zugesagt; durch unwiderlegliche Beispiele aus jüngster Zeit weist Referent nach, daß der belgische Raubbau am Kongo unvermindert anhält. Die Ausbeutung ist meisterhaft organisiert. England und Deutschland haben ihre Konsuln dorthin entsandt — die Berichte dieser Männer werden nicht veröffentlicht, weil man das Licht scheut. Als vor 25 Jahren unter Bismarck die Berliner Kongokonferenz die Vertreter sämtlicher Kulturstaaten Europas und Amerikas versammelte, wurde als § 6 der Kongoakte festgesetzt: Alle Mächte, welche in den gedachten Gebieten Souveränitätsrechte ausüben, verpflichten sich, die Erhaltung der eingeborenen Bevölkerung und ihrer sittlichen wie materiellen Lebenslage zu überwachen, alle religiösen, wissenschaftlichen und wohltätigen Einrichtungen und Unternehmungen zu schützen und zu begünstigen, die bestimmt und geeignet sind, die Eingeborenen zu unterrichten, zu heben und die Vorteile der Zivilisation ihnen zu gewähren. Diese internationalen Verträge sind gebrochen worden und müssen endlich eingehalten werden. Keine spezifisch religiöse Stellung — der allgemein menschliche Standpunkt, die sittliche Rechtsempfindung und das Gefühl der Solidarität des Menschengeschlechts treiben die Kongoliga zu ihrem Protest gegen die Kulturgreuel im belgischen Kongo.

Diese Sonderkonferenz war die einzige Versammlung im (weiteren) Rahmen des Kongresses, welche freie Diskussion proklamierte.

Diese war dadurch besonders bedeutsam, daß zwar mehrere Redner die großen Schwierigkeiten der inneren Politik der belgischen Kongokolonie hervorhoben, die ganze Versammlung aber doch nicht den geringsten Zweifel daran ließ: die Gründung der Deutschen Kongo-Liga war dringend notwendig, und mit allen Mitteln muß versucht werden, die neue Liga im deutschen Volke stark zu machen. An dem edlen Sinn des neuen Königs Albert wurde nicht gezweifelt, wohl aber daran, daß sein persönlicher Wille in der Struktur des belgischen Staatslebens durchgreifende Kraft gewinnen könne. Daß der 1. Juli d. J., mit dem die Verwirklichung der von der belgischen Regierung und Abgeordnetenkammer angenommenen Reformvorschläge beginnen soll,

nicht bedeutungslos für die Verhältnisse in der belgischen Kongokolonie sein werde, dieser Hoffnung wurde Ausdruck gegeben. Zugleich aber wurde betont, daß auch die beabsichtigten Reformen weit davon entfernt sind, die Forderungen zu erfüllen, die in dem Berliner Vertrage von den Mächten aufgestellt sind. Die Vergangenheit bis in dies Jahr hinein gab auch so gut wie keinen Anlaß, an den ernsten Willen der belgischen Regierung zu gründlichen Reformen vertrauensvoll zu glauben. Das könne erst geschehen, wenn unzweifelhafte Beweise vorliegen, daß die beschlossenen Reformen wirklich und rücksichtslos durchgeführt werden. Wie schwer die Durchführung ernsthafter Reformen sei, ersehe man unter anderm daraus, daß ein großer Teil des belgischen Volkes, bis zum Droschkenkutscher, finanziell als Inhaber von Kongoaktien an der Ausbeutung der Eingeborenen interessiert sei. Um so nötiger sei es, die öffentliche Meinung der christlichen Völker, besonders des deutschen Volkes, zugunsten einer menschlichen Eingeborenenpolitik lebendig zu machen. Dabei soll durchaus nicht vergessen werden, daß auch andere Völker, außer dem belgischen, allen Grund hätten, darüber zu wachen, daß ihre Kolonialpolitik von jeglicher Brutalität frei bleibe.

Für die praktische Förderung der Sache der deutschen Kongo-Liga wurden mehrere Anregungen gegeben, oder Ausgestaltung bereits begonnener Arbeiten der Deutschen Kongo-Liga empfohlen. Gründliche, wenn möglich auf unanzweifelbare Persönlichkeiten in der **Kongokolonie selbst** zurückgehende Berichterstattung über die **gegenwärtigen** Zustände und Vorkommnisse in der Kongo-Liga wurde gefordert. Zur Aufnahme solcher Berichte solle die große deutsche Presse gewonnen und Aufklärung darüber verbreitet werden, warum die sog. führende Presse die Bestrebungen der Kongo-Liga totschweige. In der Besprechung der Dinge mit maßgebenden Persönlichkeiten des Auswärtigen Amtes und mit Mitgliedern des Reichstages, die ihrerseits die Sache vor das Forum des Reichstags zu bringen bereit sind, soll fortgefahren werden. Die ergreifenden Ausführungen des in der Versammlung anwesenden Baron *de Bethune* aus Brüssel, dessen Seele zittert bei dem Gedanken, daß er Belgier ist und daß Belgien durch seine Kongopolitik die Religion der Liebe mit Füßen tritt, ließen es der Versammlung als wünschenswert erscheinen, daß die Deutsche Kongo-Liga mit den Vertretern der belgischen evangelischen Kirchen Fühlung suchten und pflegten. Das erschien besonders auch darum wünschenswert, weil z. Z. die katholischen Missionen **im Kongo-Staat noch immer in einen entschlossenen Kampf für die Reformen nicht eingetreten sind,** und weil andererseits die belgischen evangelischen Kirchen eben jetzt ein Missionswerk im Kongo-Staat, wenn auch in bescheidenen Anfängen, ins Leben gerufen haben, das es ermöglichen wird, die **bis jetzt vereinzelten**

belgischen, aus der Kongokolonie selbst für die Kongoreformen eintretenden Stimmen zu mehren. Erwogen soll auch werden, ob in irgend einer Form die Deutsche Kongo-Liga eine Durchforschung der Zustände in der Kongokolonie an Ort und Stelle veranlassen oder stärken könne. Eine scharfe Resolution gegen die bisherigen Zustände in der Kongokolonie wurde gewünscht. Eine solche wäre aber nur nach gründlicher Vorberatung zweckmäßig gewesen. Darum begnügte sich die Versammlung damit, eine Resolution anzunehmen, die unter Anerkennung der Schwierigkeiten einer durchgreifenden Reform der Verwaltung der Kongokolonie zu energischer Stärkung der Bestrebungen der Deutschen Kongo-Liga in den weitesten Kreisen des deutschen Volkes auffordert.

Die vier Sonderversammlungen am Sonnabend abend.

„Wo ist das Fürstenzimmer I, wo der Gesellschaftssaal, wo der Kaisersaal?" „Nein, der Gesellschaftssaal ist heute nicht frei, die Frauenversammlung ist unten in dem großen Vestibül!" „Und wo tagen die Sozialisten?" „In dem größeren Saale." „Bei den Frauen ist kein Platz mehr, gehen Sie zur Enthaltsamkeitsversammlung." „Die Friedensfreunde sind ins Fürstenzimmer II gezogen; aber auch dort muß man stehen."

So wogten am Sonnabend von 8 Uhr abends an die Stimmen von zweitausend suchenden Menschen im Kasino durcheinander. Aber bald hatten doch die meisten den Anschluß an eine Gruppe gefunden. Viele wanderten auch von Saal zu Saal; aber die treffliche Anlage des Versammlungshauses brachte es mit sich, daß dies Fluktuieren ohne allzu große Störung verlief.

Vier verschiedene Versammlungen tagten zugleich — dem Kongreß angegliedert, aber doch in gewisser Selbständigkeit von ihm. Jede unter eigener Verantwortung und unter eigenem Leiter. Über zwei davon (Religion und Sozialismus, Die Religion und die Frau) werden auch **Sonderprotokolle** erscheinen*). Über die Enthaltsamkeitsversammlung hat die Septembernummer der Internationalen Monatsschrift zur Erforschung des Alkoholismus usw. (Basel, Verlag Friedr. Reinhardt) einen ausführlichen Bericht von R. Burckhardt mit den Referaten von Masaryk, Hercord und Rauschenbusch gebracht. Unser Gesamtprotokoll beschränkt sich darauf, den Verlauf aller vier Versammlungen kurz zu schildern.

*) Im Verlage des Protestantischen Schriftenvertriebs, Schöneberg-Berlin.

Die Religion und der Sozialismus.

Über 1000 Besucher hatten sich zu dieser Sonderkonferenz eingefunden und hielten ohne Ermüdung bis gegen Mitternacht aus. Ihre Zahl wuchs noch, als die anderen Sonderversammlungen ihre Tagesordnung erschöpft und ihre Sitzungen geschlossen hatten. Die Stimmung der Konferenz war eine leidenschaftlich gespannte, ja erregte, und brach immer wieder in wahren Beifallsstürmen, bisweilen auch mit deutlichem Widerspruch hervor. Den Vorsitz führte der Generalsekretär des Evangelisch-Sozialen Kongresses, Pastor Lic. *Schneemelcher*. Er eröffnete die Konferenz mit einer über das Problem des Abends, die bisherigen Versuche seiner Lösung und die Möglichkeit einer Verständigung orientierenden Ansprache.

Der erste Redner des Abends, Pastor *Elie Gounelle* aus Paris, Herausgeber der „Revue du Christianisme Social", behandelte mit heiliger Leidenschaft und glühender französischer Beredsamkeit die Frage: „Welche christlichen Erfahrungen führen zu sozialer Betätigung?" Man darf nicht christliche Sozialpolitik treiben aus der Furcht heraus, das Proletariat möchte sonst die Gefahr von morgen sein. Der Christ der Vergangenheit hat sich vor allem um sein individuelles Seelenheil gesorgt. Der Christ der Zukunft muß zuerst an seinen Bruder denken, an die Gesamtheit derer, die mühselig und beladen sind. Wir müssen Christus als Menschen begreifen und als einen Menschen, der nicht kirchliche Gesetze geben wollte, sondern die Befreiung der Menschen. Zum zweiten müssen wir das Reich Gottes erstreben, nicht für das Jenseits, sondern für diese Erde. Umkehren muß die Kirche, fraternisieren die Christenheit der ganzen Erde, Gott in den Brüdern finden. Versucht es, und ihr erreicht es! (Lebhafter Beifall.) Professor Dr. *Geffcken*, Köln, gab in zwei Etappen eine deutsche Zusammenfassung der Ausführungen Gounelles.

Pastor *Bakker* aus Zwolle in Holland brachte dem Kongreß die Grüße des Vereins der sozialdemokratischen Pfarrer in Holland. Für ihn und seine Freunde soll der Sozialismus nicht das Reich Gottes auf Erden bringen, aber er soll den Weg zu ihm ebnen. Den Geist der Bewegung charakterisiert der Name des Blattes dieser christlichen Sozialdemokraten: „Die freudige Welt"! Wir stehen in der christlichen Kirche und gleichzeitig in der sozialdemokratischen Partei. Nie hat man uns in der Partei Schwierigkeiten gemacht. Nie hat man uns in der Kirche ein Haar gekrümmt. (Lebhafter Beifall.)

An Stelle des erkrankten Professors Peabody von der Harvard-Universität sprach, mit Beifall begrüßt, Professor *Walter Rauschenbusch* aus Rochester, New-York, über „Das soziale Erwachen der amerikanischen

Kirchen". Die soziale Frage ist in den Vereinigten Staaten eigentlich allerneuesten Datums. Der Redner begründet das durch eine prägnante Darstellung der Entwicklung der Union vom Kolonialstaat, in dem freies Land zur Verfügung steht, zu dem Industriestaat, in dem das Großkapital die soziale und individuelle Freiheit aller bedroht. Hieraus ist die soziale Frage entstanden. Männer wie Roosevelt und Bryan sind nur die Exponenten dieser Entwicklung, und in Reih und Glied mit dieser Entwicklung bewegen die meisten amerikanischen Kirchen sich vorwärts. Der Redner gibt einige Beispiele des Zusammenarbeitens von Gewerkschaften und kirchlichen Behörden. 1908 hat die große Methodistenkirche durch ihre Bischöfe ein feierliches soziales Manifest erlassen. Man ist dort weiter als in Deutschland. Auch in der Union gibt es schon eine ganze Zahl von Pastoren in der Sozialdemokratie. Darüber hinaus erkennt mehr und mehr die gesamte Geistlichkeit aller Bekenntnisse, daß nur die Kirche noch Existenzberechtigung hat, die sich mit sozialem Geiste erfüllt. (Langanhaltender Beifall.)

Gleichfalls mit Beifall begrüßt, ergriff der Theologe und Sozialdemokrat Dr. *Maurenbrecher* aus Erlangen das Wort zu dem Thema: „Der Sozialismus als eine neue Stufe der Religion." Den Kreisen, denen heute der Sozialismus eine neue Hoffnung gibt und neues Leben weckt, leistet er dasselbe, was früheren Geschlechtern die Religion gegeben hat. Unsere Arbeiter sind nicht als freie Menschen aufgewachsen wie die Amerikaner. Sie haben in Wahrheit gar keine Religion gehabt. Sie sind aufgewachsen als ostelbische Landarbeiter, und die Kirche hat sie etwas auswendig lernen lassen. Aus dieser Finsternis und Tiefe fangen sie seit einem Menschenalter an zu erwachen und sich zu heben. Mehr als ein Jahrtausend hat die Kirche sich um das Problem vergeblich bemüht, diesen Schichten klarzumachen, daß all ihr Elend einen jenseitigen Sinn habe; sie hat es ihnen nicht lösen können. Der Sozialismus antwortet ihnen: das Elend hat gar keinen Sinn, wenn du Elender selbst nicht einen hineinlegst; wenn du nicht die Mahnung hineinlegst, für die Gesamtheit deiner Elendsgenossen zu kämpfen und zu wirken. Auf die Frage nach dem Zwecke des menschlichen Lebens antwortet der Sozialismus: der Zweck des Lebens ist der, den du für dich daraus erarbeitest. Das Problem des heutigen Abends lautet im Grunde: Lassen Sozialismus und christliche Religion sich vereinigen? Maurenbrecher antwortet im wesentlichen: Wenn für die christliche Religion der Zukunft Sozialismus oder Sozialreform nur ein Faktor neben anderen Faktoren sein soll — dann nein! Wenn der Sozialismus der ganze Inhalt der christlichen Religion werden kann — dann ja! Mit der packenden Schilderung dieser Möglichkeiten, die Aufgehen der Religion im Sozialismus bedeuten (der Pfarrer muß sich offen als Sozialdemokrat

bekennen, das Reich Gottes als irdisches Reich der Gerechtigkeit im Sinne Jesu verkündet und erarbeitet werden können), schloß der Vortrag unter stürmischem Beifall, in den sich, wie schon zwischendurch einige Male, energischer Widerspruch mischte.

Die Frage, die Maurenbrecher bereits gestellt hatte: „Ist christlicher Sozialismus möglich?" beantwortete Pastor Dr. *Pfannkuche*, Osnabrück, in weit anderem Sinne. Der dreifache Glaube an das Leben, an das Sittliche, an die Erlösung ist das Charakteristische des Christentums, aber auch des Sozialismus. Diese Übereinstimmung muß aber den Christen nicht zum Sozialismus führen. Denn auch die patriarchalische Tätigkeit des verstorbenen Pastors v. Bodelschwingh erwuchs aus diesem Boden (Beifall). In der Verfolgung von Gedankengängen, die dem vorstehenden parallel laufen, zeigt Pfannkuche, daß Christentum und Sozialismus auf ganz verschiedenen Ebenen liegen. Es ist die große Leistung des Protestantismus, daß er die Menschen frei gemacht hat, daß er aber auch die Kirche, daß er den Staat freigemacht hat. Damit ist grundsätzlich der christliche Staat gefallen, damit ist ebenso christlicher Sozialismus gefallen. Der einzelne Christ **kann** Sozialdemokrat sein, aber er **muß** es nicht, das eben ist seine wahrhaft christliche Freiheit. Ebenso **kann** der Sozialist Christ sein, aber er braucht es nicht. Ein christlich-soziales Extrahäuschen können wir niemandem bauen. Wir müssen dem Christen sagen: Nicht das fordert Gott von dir, daß du Konservativer oder Liberaler oder Sozialist seiest, sondern daß du das, was du bist, aus vollem, reinem Gewissen seiest. (Stürmischer Beifall.)

Pfarrer Lic. *Gottfried Naumann*, Leipzig, behandelte das praktische Thema „Die religiösen Diskussionen mit Sozialisten". Diskussion ist heute uns allen Bedürfnis. Die meisten Menschen wollen sich nicht mehr anpredigen lassen, ohne antworten zu können; deshalb kommen sie nicht mehr in die Kirche. Daraus sind seit zehn Jahren religiöse Diskussionsversammlungen von Pastoren und sozialdemokratischen Arbeitern entstanden, vor allem in Sachsen. Aufs anschaulichste schilderte der Redner Organisation und Verlauf solcher Versammlungen. Ihr Zweck ist nicht, zu bekehren, sondern Vorurteile zu beseitigen. Diese Diskussionen in Arbeiterlokalen sind der Weg zu einer neuen Art der Verkündigung des Evangeliums. (Starker Beifall.)

Als letzten Redner grüßte der Beifall der Versammlung den Pastor Lic. *Traub* aus Dortmund, dessen Thema lautete: „Unsere heutige soziale Pflicht". Wir müssen uns hüten, in der Beschäftigung mit der sozialen Frage einen Ersatz für unsere religiöse Arbeit zu erblicken. Dann wären beide Teile verloren: die Religion, die eine Krücke braucht, und die soziale Frage, die nicht um ihrer selbst willen uns innerlich ergreift, und darum erst recht Not leidet. Ein guter Christ ist darum deshalb

noch nicht fähig, in sozialen Angelegenheiten zu raten und zu taten. Die wirtschaftliche Betätigung als Kaufmann oder Unternehmer oder Bankier ist an sich nicht sittlich gefahrvoller wie andere Berufsarten. (Lebhafter Beifall.) Die Versuchungen z. B. des theologischen oder juristischen Berufs sind um kein Haar leichter zu nehmen als die Versuchung, einen ungerechtfertigten Preisaufschlag auf eine Ware zu legen. Endlich taugt es nicht, wenn die soziale Wirksamkeit sich zwar in fremde Gebiete begibt und dort befiehlt, aber im eigenen Kreis versagt.

Führt denn nun ein Weg von der christlichen Religion zur sozialen Frage? Manche verweisen da auf die Geschichte des Christentums. Aber wir dürfen um der Unmittelbarkeit des Entschlusses willen bei all diesen Erörterungen nicht in die Abhängigkeit von Geschichtskundigen geraten. Das „Reich Gottes", wie es Jesus geschaut und erwartet hatte, trug im wesentlichen die Züge einer Gemeinschaft sozialer Gerechtigkeit und sozialen Friedens an sich, aber nicht in der Form einer erarbeiteten Kulturgemeinschaft, sondern als eines Gottesgeschenkes. Und gerade darum sinkt es wohl für unser sittliches Empfinden an Wert, da der Begriff der Arbeit uns seit Kant und Carlyle zu stark im Blute sitzt.

Jene heilige Leidenschaft, zu helfen, Gutes zu tun an jedermann, wird und darf nie aussterben, so lange sich jemand Christ nennt. Aber die Miserabilitätsstimmung, die das früheste Christentum begleitete, wird und muß sich ändern. Das Christentum muß sich der wachsenden Selbsthilfe freuen, ja sie fordern. Wie schwer wird es heutigen Mitgliedern der christlichen Gemeinde, sich mit der Sozialdemokratie zurecht zu finden! Man darf sie nicht mehr um ihres Atheismus willen tadeln, denn der ist kein Privileg der Arbeiterklasse und kann auch religiösen Gründen entspringen, sobald er sich lediglich gegen einen bestimmten Kirchengott richtet. Da das Christentum an keine Staatstheorie gebunden ist, ist es nicht seine Aufgabe, einen (an sich notwendigen) politischen Kampf gegen jene Partei zu führen. Es muß verstehen lernen, warum eine neue Klasse der Gesellschaft ihren Anteil an der gesellschaftlichen Macht will. Der Sinn für große Unternehmen muß wachsen. Die soziale Stimmung der klassischen Zeiten der Religionsbildung kann und darf uns nicht immer beherrschen. Die neue Frömmigkeit des Protestantismus darf nicht einfach die gesamte soziale Entwicklung sich selbst überlassen. Sie hat Schulden zu bezahlen aus der früheren, noch nicht so lange zurückliegenden Zeit, da man die Menschen auf den Himmel vertröstete. Auch handelt es sich heute um eine Krisis der Religion selbst. Ein Reich voll Gerechtigkeit und Wahrheit zu schaffen, in Bruderliebe und sozialer Ordnung — das ist eine so himmelanstrebende Idee, daß man ihr gar nicht widerstreben darf. Die Religion muß ihr Sonntagskleid ausziehen und muß grund-

sätzlich untertauchen in diese sozialethischen Gedankengänge, in welchen sich ein Stück von Gottes Wesen selbst offenbart. Denn sicher ist er da, wo die Menschheit eine Stufe höher steigt. So müssen wir heute wirken für Menschenkultur in der Sachenkultur, für Menschenachtung als wirtschaftliches Gut, für Offenheit des wirtschaftlichen Handelns in allen Betrieben, für Verantwortlichkeit der Einzelnen und der Klassen.

Wie wird sich dann die Menschenwelt gestalten, wenn das alles erreicht ist? Ich glaube, daß die Religion dann erst goldene Ernte halten wird. Denn je höher der Mensch steigt, desto höher sein Gott. Die Religion wird doch neue Arbeit vorfinden und leben. (Stürmischer Beifall.)

Bis kurz vor Mitternacht hatte Traubs Vortrag die Versammlung in Spannung gehalten. Der Vorsitzende schloß mit kurzem Wort die Versammlung.

Die Religion und die Enthaltsamkeit.

Den Vorsitz in dieser Sektion hatte Professor D. *Freiherr v. Soden*, Berlin, übernommen. Mit kurzen Worten gab er seiner Freude Ausdruck, daß auf dem Kongreß für Freies Christentum auch der Alkoholfrage eine besondere Verhandlung gewidmet sei. Das bedeute doch immerhin einen bemerkenswerten Fortschritt gegen die Zeiten zu Anfang seiner theologischen Laufbahn. Damals wäre erst wenigen Köpfen die Bedeutung der Alkoholfrage gerade auch für das sittlich-religiöse Leben zum Bewußtsein gekommen. Heute ist man in dieser Beziehung sehend geworden. So hoffe er auch von den gegenwärtigen Verhandlungen einen Fortschritt.

Nun tauchte die schlanke, sehnige Gestalt des Dr. *Masaryk* aus Prag, Professors der Philosophie, auf dem Rednerpult auf. Mit ausgesprochen slavischem Akzent trug er seine Ausführungen in deutscher Sprache vor. Er wies auf die vielen Verheerungen hin, welche der Alkohol in körperlicher, wirtschaftlicher und sittlich-religiöser Beziehung in der Menschheit anrichtet. An der Hand eines ausführlichen Zahlenmaterials wurden den Zuhörern die grauenvollen Verwüstungen dieses Volksfeindes vor Augen geführt. Da füllt der Alkohol die Irren- und Zuchthäuser (50 % aller Vergehen können auf den Alkohol zurückgeführt werden), da zerrüttet er die Ehen, da vergiftet er leiblich und seelisch die Nachkommenschaft (unter den Kindern der Trinker findet sich ein auffallend hoher Prozentsatz von idiotischen, entarteten und verbrecherischen Individuen), da stumpft er das Gefühl ab, verroht die Sitten

und untergräbt damit jedes religiöse Leben. Gegen dieses ungeheure Übel muß der schärfste Kampf geführt werden. Und dieser besteht in völliger Enthaltsamkeit. Mäßigkeit wäre in diesem Kampf eine stumpfe Waffe. Denn einmal meinen viele Trinker noch mäßig zu sein; andererseits glaube der Unmäßige sich doch immer noch auf den Mäßigen berufen zu können. Denn dieser „trinkt ja auch!" Allen solchen Selbsttäuschungen und Ausflüchten würde ein Ende bereitet durch die strikte Enthaltsamkeit. Sie trüge ihren Segen in sich. Man merke bald den ungeheuren Vorzug der abstinenten Lebensweise. Die Enthaltsamkeit auf alkoholischem Gebiete führe bald weiter. Sie führt zur Enthaltsamkeit auch vom Tabak und auf dem sexuellen Gebiet. Nach dem Slaven nahmen ein Romane und ein Angelsachse das Wort: der Präsident des Internationalen Temperenzbureaus Dr. *H. Hercord* aus Lausanne und das Parlamentsmitglied *H. G. Chancellor* aus London.

Kann man, so sagte *Hercord* in deutscher Sprache, bei der prächtigen Entwicklung unserer Kulturländer von Entartung reden? Entartet Deutschland mit seinem blühenden Handel, seiner großartigen Industrie, seinem starken Heere, seinen berühmten Gelehrten, seinen hervorragenden Künstlern? Alle die Errungenschaften der modernen Zivilisation sind nur möglich geworden, weil unsere Vorfahren sie Jahrhunderte lang vorbereitet haben; wir sind ihre glücklichen Erben, die mühelos ernten, wo jene gesät haben. Sind wir aber durchschnittlich gesünder und stärker als jene Geschlechter, ist unsere Denkfähigkeit größer, unsere Widerstandskraft gegen sittliche Übel im Zunehmen? Und von hier aus schildert Hercord nun höchst eindringlich den Alkoholgenuß als eine der gefährlichsten Ursachen der Völkerentartung, die wir heute befürchten müssen.

Chancellor gab ein sehr übersichtliches Referat über Geschichte und Stand der Antialkoholbewegung in Großbritannien: was einzelne getan haben und tun, was Vereine leisten und erstreben, und was der Staat durch seine Gesetze erreicht hat und vielmehr noch erreichen sollte, wie die Kirchen wirken. „Antialkoholarbeit ist praktisches Christentum". Keine andere christliche Arbeit ist so wirksam, so hilfreich, keine stärkt so die Selbstzucht, bereitet so die Seele für tiefere religiöse Einflüsse zu, wie diese.... In ihr müssen sich alle Kirchen vereinigen und ihren Völkern die Waffen in die Hand drücken zur Befreiung vom größten Feinde des Reiches Gottes."

Pastor *Falck*, Berlin, hatte es übernommen, einen Überblick über den Stand der Alkoholfrage in Deutschland zu geben. Leider kann man nicht sagen, daß es in Deutschland in bezug auf die Mäßigkeit gelte: „Deutschland in der Welt voran!" Wir haben bei uns ebenso, zum Teil wohl noch mehr, unter den schädlichen Folgen des Alkoholmißbrauches

zu leiden, wie in anderen Ländern. Der Alkohol führt jährlich 180.000 Menschen in Deutschland dem Strafrichter zu. In der Rheinprovinz kommen bei Körperverletzungen von 205 Fällen 5 auf den Donnerstag, 4 auf den Freitag, 25 auf den Sonnabend, 121 auf den Sonntag, 32 auf den Montag und je 9 auf den Dienstag und Mittwoch. In Berlin entfällt auf 157 Einwohner, also auf 40 männliche Erwachsene, 1 Kneipe! — Anzuerkennen ist, daß eine Schar von Kämpfern diesem Übel entgegengetreten ist, so der Guttemplerorden mit rund 43.000, der Deutsche Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke mit 36.000 Mitgliedern. Auf kirchlichem Boden stehen die Blaukreuz-Vereine. Nicht minder erfolgreich bekämpfen die verschiedenen alkoholfeindlichen Berufsvereine und der Alkoholgegnerbund den Volksverderber. Erfreulicherweise stehen diesen Vereinigungen die staatlichen und kommunalen Behörden, Kirche und Schule zur Seite. Der Erfolg all dieser Bestrebungen ist nicht zu verkennen, wenn auch noch sehr viele Aufgaben auf dem Gebiet des Kampfes gegen den Alkoholmißbrauch ungelöst sind. Hier mitzuarbeiten dürfte gerade die Mission des freien Protestantismus sein.

Als Mann der Praxis auf dem Gebiet der Antialkohol-Bestrebungen in Deutschland sprach nun Pastor *Greulich* aus Posen. Ihn hat zu dieser Arbeit das quälende Bewußtsein getrieben, daß gerade die religiös freigesinnten Kreise in Deutschland bisher so wenig praktische Liebestätigkeit entfaltet haben. Stehen Religion und Sittlichkeit für uns nicht auf zwei, sondern auf einer Gesetzestafel, ist Gottes- und Nächstenliebe zu dem einen großen Grundgesetz unsers Lebens geworden, so müssen wir, **um der Freiheit und des Fortschrittes willen,** in den Kampf gegen den Alkoholismus eintreten. Referent sah das Elend, welches den Trinker und seine Familie packt, und da beschloß er im Verein mit gleichgesinnten Männern und Frauen hier helfend einzuspringen. Er gründete im Osten unseres Vaterlandes eine Trinker-Heilanstalt, deren wir jetzt im ganzen bereits rund 50 in Deutschland haben. Pastor Greulich denkt bescheiden von seiner Arbeit. Er vergleicht die großen Vereine, welche den Kampf gegen den Alkoholismus aufgenommen haben, mit wohlgeschulten Armeen, die gegen den Feind ins Feld ziehen. Aber daneben sind im Kriege auch Lazarette nötig, in denen die Verwundeten, Kranken und Siechen gepflegt und dem Leben zurückgewonnen werden. Eine ähnliche Rolle spielen beim Kampf gegen die Trunksucht die Trinker-Heilanstalten. Wer in diese Anstalten eintritt, bekommt von Stund an keinen Tropfen Alkohol mehr. Denn diese kranken, an Leib und Willenskraft geschwächten Menschen, stehen in der steten Gefahr, rückfällig zu werden, so wie sie Alkohol auch nur in ganz geringen Mengen genießen. Hier ist also — als Mittel zum Zweck — vollständige Enthaltsamkeit das einzig Richtige. Hat man früher von einem solchen Radikalmittel

für die Trinker zurückgescheut, weil man durch diesen starken Eingriff in die Lebensweise eines Menschen einen Kräfteverfall befürchtete, so wendet man jetzt diese Methode ganz allgemein an und hat gute Erfahrungen damit gemacht. Natürlich gilt es, die aus der Anstalt als geheilt entlassenen Trinker nun bewahrenden Vereinigungen zuzuführen, damit der Einzelne — für sich allein stehend — nicht strauchele und wieder rückfällig werde. Als besonderen Gewinn bei dieser Arbeit an Trinkern hebt Greulich noch hervor das notwendige ständige Zusammenarbeiten mit Ärzten, Juristen und Männern und Frauen aller möglichen praktischen Lebensberufe. Welch ein Gewinn, wenn diese Kreise bei solcher gemeinsamen Arbeit es spüren, daß Religion eine wirkliche Kraft ist, eine Macht zum Guten, **die** wahre Großmacht des Fortschrittes!

Professor *Rauschenbusch*, der letzte der Redner, schilderte den Gang der Antialkohol-Bewegung in Amerika, betonte den hohen Anteil, den an ihr neben der staatlichen Gesetzgebung die Kirchen genommen haben, namentlich durch Ausschluß der Hersteller und Verkäufer alkoholischer Getränke aus ihrer Gemeinschaft, sowie die Förderung, welche die Bewegung von seiten der Frauen und der Schulen erfahren hat. Weil die Erfolge der Bewegung durch die Einwanderung aus Europa ständig neu gefährdet werden, wünscht Rauschenbusch, schon im Interesse Amerikas, daß der Kampf gegen den Alkohol in Europa mit der gleichen Schärfe aufgenommen werde. Wieviel ist nicht schon in Deutschland, wo die Bewegung viel später als in Amerika einsetzte, in bezug auf **wissenschaftliche** Erforschung und Bekämpfung des Alkoholismus geschehen? Möchte hinter der Theorie die **Tat** nicht zurückbleiben!

Die Religion und die Frau.

Eine Spezialkonferenz zu diesem Thema war **nicht** in der Meinung veranstaltet, als sei Religion prinzipiell, im weitesten menschlichen Sinn, für den Mann etwas anderes als für die Frau; als gäbe es — und **solle** es geben — ein spezifisch weibliches religiöses Bedürfnis. Und vor allem galt das nicht in dem Sinn, als sei „die Religion und die Frau" ein engeres Gebiet, gleichsam eine Unterabteilung auf dem Felde der großen Fragen des „freien Christentums und religiösen Fortschritts", auf dem der Weltkongreß stand. Ganz im Gegenteil. Der Sinn dieser Konferenz war, daß das christliche Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau angesichts der höchsten Werte und Güter einmal wieder nachdrücklich ausgesprochen und vor allem, daß es auf die Lösung aller besonderen Gegenwartsfragen des Frauenlebens angewandt, für sie

fruchtbar gemacht werden sollte. Das war **ein** Zweck der Spezialkonferenz. Ihm diente vor allem der Vortrag von Frl. *Marie Martin* über „Christentum und Frauenbewegung", und in seinem Dienst standen durch ihre prinzipielle Haltung auch alle weiteren Vorträge, die praktische Einzelfragen behandelten. Denn eine **zweite** Aufgabe der Konferenz war, die verschiedenen Möglichkeiten zu beleuchten, die der Frau in ihrem besonderen Wirkungskreis zur Förderung des religiösen Fortschritts gegeben sind. Solche sind: die religiöse Erziehung im Hause und in der Schule, und die Mitarbeit in der Gemeinde.

Frl. *Martin* stellte in kräftiger und eindringlicher Weise die moderne Frauenbewegung dem christlichen Prinzip gegenüber. Nicht — wie das ja oft genug geschieht — um für irgend ein einzelnes Problem ein einfelnes Rezept zu geben, sondern um den ganzen geistig-sittlichen Inhalt der Frauenbewegung vor den Ideen eines freien Christentums zu rechttertigen. Daß dies in vollem Umfange möglich ist, daß die Frauenbewegung in der christlichen Kultur wurzelt und aus dem protestantischen Zweig dieser Kultur herausgewachsen ist, daß ebendeshalb freies Christenzum und Frauenbewegung sich gegenseitig in ihrem Lebenselement stärken und fördern können, darauf wies der Vortrag mit Wärme und Nachdruck hin.

Über „die Mitarbeit der Frau am religiösen Fortschritt durch die häusliche Erziehung" sprach dann Frau *Elsbeth Krukenberg* (während Frau Dr. phil. Ada Weinel dieselbe Frage als Aufgabe des schulmäßigen Religionsunterrichts behandelte). Vom Standpunkt eines freien Christentums, dem mehr auf die subjektive Kraft als auf die objektive Form der Religion ankommt, muß das Schwergewicht des häuslichen Einflusses in der religiösen Erziehung weniger in dem gesucht werden, was über religiöse Dinge **gesagt** wird, als darin, wie sie empfunden und gelebt werden. Religiöser Fortschritt liegt an sich nicht in der Ausbreitung liberaler auf Kosten positiver religiöser Überzeugungen, sondern in der Befestigung der **Einheit** zwischen Glauben und Tun, in der Verfeinerung und Klärung des religiösen Gefühls, als des Erlebnisses einer Geborgenheit, eines Gehaltenseins alles Lebens in Gott. Von diesem Standpunkt aus ist Duldung gegen den „Andersgläubigen" selbstverständlich. Die religiöse Erziehung aber wird ebensosehr in Beispiel und feinfühligem Schonen, wie in bewußtem, planmäßigem Einwirken bestehen.

Festerer prinzipieller Grundlinien als die ganz auf die Persönlichkeit gestellte religiöse Erziehung des Hauses bedarf der Religionsunterricht der Schule. Frau Professor Dr. phil. *Weinel* aus Jena sah die Aufgabe des Religionsunterrichts vor allem darin, das christliche Lebensideal ohne dogmatische Enge, zudringliche Gesinnungsmacherei und überhaupt jeden Versuch autoritativer Beeinflussung vor die Jugend einfach

hinzustellen. Es muß Relief bekommen einerseits aus der vorurteilslosen, rein wissenschaftlichen historischen Betrachtung, andererseits, indem man es den anderen Lebensidealen, die von der Kultur geschaffen sind, gegenüberstellt und seinen Wert an ihnen mißt. Auf die Schärfung des selbstständigen Werturteils der Jugend ist dabei alles Gewicht zu legen. Nur dann ist das christliche Lebensideal für sie wertvoll, wenn sie es aus selbständiger Überzeugung zu **wählen** imstande ist. Dann wird es aber auch den Krisen und Gefahren, in die im modernen Leben die Jugend — bei der neuen Ausweitung ihres Horizontes auch die weibliche in vollem Umfang — gerät, standhalten können.

Die Vorträge über die Mitarbeit der Frau in der Gemeinde wurden in wirksamer Weise eröffnet durch die Predigerin Mrs. *Effie Jones*, Doktor der Theologie, Waterloo, Jowa. Sie sprach aus eigener, zwei Jahrzehnte währender Amtserfahrung heraus über „Die Frau im Pfarramt" und wußte durch ihre Persönlichkeit, die Wärme und einfache Würde ihrer Worte das Befremden, mit dem eine deutsche Zuhörerschaft dem weiblichen Pfarrer noch gegenübersteht, in volle Sympathie zu verwandeln. Ihre Mitteilungen über amerikanische Frauen im Pfarramt, und insbesondere über ihre eigene innere Stellung zu ihrem Beruf, ihre Ausführungen über die besondere Bedeutung des weiblichen Pfarrers in der Seelsorge gaben einen starken Eindruck davon, wie einfach und selbstverständlich sich heute schon die Mitarbeit der Frau im Pfarramt vollzieht.

Aus Deutschland hatten wir diesem neuen Arbeitsgebiet der Frau nur ein altes an die Seite zu stellen: das der Gemeindepflege. Aber daß dieses, mit neuem Geist durchdrungen, auch dem praktischen religiösen Fortschritt eine aufnahmefähige Stätte gewährt, zeigte — in englischer Sprache — der Vortrag von Frau Oberin *Helene von Dungern* aus Darmstadt. Auf der Grundlage einer objektiven, aber freimütigen Kritik der bisherigen Handhabung der Gemeindepflege durch die in ihrem Dienst stehenden Kräfte entwarf sie das moderne Ideal einer geschulten Gemeindepflegerin. Sie sollte in einem zweijährigen Bildungsgang für alle praktischen, sozialen, pflegerischen und seelsorgerischen Anforderungen des Berufes ausgerüstet werden und so auf der Grundlage einer vielseitigen Bildung sich die unendlich reichen Möglichkeiten persönlichen Wirkens in der Gemeinde sicherer als bisher erschließen können.

Es war sehr interessant, daß Mrs. *Clara T. Guild*, Leiterin eines Seminars für Gemeindepflegerinnen in Boston, annähernd den gleichen Plan einer Hebung der weiblichen Gemeindepflege aus der Sphäre des Dilettantismus und der Planlosigkeiten vertrat. Auch Mrs. *Herbert Smith* aus London deutete in ihrem Vortrag auf ähnliche Wege praktischer Arbeit hin.

Den Abend beschloß ganz im Sinne und Geist des einleitenden Vortrags ein Referat von Frl. *Hedwig Winnecke*, Straßburg, über das kirchliche Frauenstimmrecht. Auf der Grundlage des christlichen Persönlichkeitsgedankens wie auch des christlichen Ideals einer aus lebendigen Gliedern bestehenden Gemeinschaft erheben die Frauen die Forderung voller, selbständiger Verantwortlichkeit und eines uneingeschränkten Mitbestimmungsrechtes in der kirchlichen Gemeinde. Die Vortragende schilderte den Stand und die — freilich vorläufig noch sehr bescheidenen Erfolge dieser Bewegung in Deutschland. Auch sie steht im Dienst jenes religiösen Fortschrittes, der auf der Linie immer selbständigerer Mitarbeit aller Einzelnen am Ausbau des religiösen Lebens sich vollzieht.

Die Sonderkonferenz „Die Religion und die Frau", so anregend nicht nur dadurch, daß sie die Fragen des religiösen Fortschritts einmal um die Aufgabe und Stellung der Frau einheitlich konzentrierte, sondern auch durch die mannigfache Berührung mit dem religiösen Leben des Auslandes, fand einen sympathischen Ausklang in einer Anregung von Miß *Herford*, London, es möge sich eine internationale dauernde Verbindung aller auf dem Boden des Kongresses stehenden Frauen anbahnen.

Die Religion und der Friede.

In Stockholm, so eröffnete der Vorsitzende Professor *D. Rade* aus Marburg die Versammlung, neigt sich jetzt eben der Internationale Friedenskongreß seinem Schlusse zu; in demselben Augenblicke eröffne ich unsere Friedenskonferenz. Ein Funke von dem Feuer, das in Stockholm die Herzen in Begeisterung versetzt hat, soll auch unsere Herzen entflammen. Nicht in verzehrendem sengenden Feuer, wie es durch Jahrtausende die Spuren der Kriege gezeichnet hat, sondern ein wohltätiges Feuer, Licht und Wärme der Menschheit zu bringen — ein Feuer, wie es Jesus, der Friedensfürst, anzuzünden gekommen ist. — Wir tagen in einem Hause, das die Erinnerungen des Krieges pflegt. Um so lauter wollen wir bezeugen, daß unser Volk von Natur nicht unfriedlicher ist als andere. Aber wir sind ein junges Volk, trotz unserer alten Geschichte: unser Reich, unsere Freiheit ist jung, und wir verdanken sie Waffentaten, die erst vor kurzem erlebt sind. Dennoch ist unserm Volke seine Verpflichtung für die allgemeine Kultur tief in die Seele geschrieben. — Wir erbitten und erhoffen heute die Hilfe unserer Gäste aus den fremden Nationen und wenden uns mit besonderem Nachdruck an die Vertreter der christlichen Kirchen, die Verkünder des

Evangeliums. Die Religion können wir nicht anders verstehen, denn als den Bund der allgemeinen Bruderliebe; wir wissen von keiner anderen Liebe zu Gott, als die sich kundtut in der Liebe zum Nächsten — im Frieden.

Die stattliche Rednerliste des Abends lautet: Pfarrer Nithack-Stahn, Berlin; Professor D. Bonet-Maury, Paris; Professor Th. Ruyssen, Bordeaux, Präsident der Association de la Paix par le Droit; Pastor Siegmund-Schultze, Potsdam, für das Kirchliche Komitee zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen England und Deutschland; J. Allen Baker, Parlamentsmitglied, Präsident des englischen kirchlichen Friedenskomitees; Dr. Jordan, Präsident der Stanford University in Kalifornien; Dr. Blake Odgers, Kings Counsel (Advokat) aus London; Dr. Jesse A. Holmes vom Swarthmore College in Pennsylvanien; schließlich Pastor Francke, Berlin, für die Deutsche Friedensgesellschaft.

Pfarrer *Nithack-Stahn* entwickelte, warum Deutschland so spät erst für die Friedensidee sich interessiert hat, und verweilte bei Rousseau, Herder und Kant, die die autonomen Völker zum ewigen Frieden aufgerufen haben im Namen der Natur, der sittlichen Weltordnung und der inneren Vernunft in der Geschichte. In ¾stündiger Rede bewies Professor *Ruyssen*, der Vertreter Frankreichs, wie viel Veranlassung wir haben, als Völker Frieden zu halten, nachdem wir auf allen geistigen Gebieten des Gesamtlebens, wie auf dem Naturboden uns international verbunden fühlen. Sind Richard Wagner und Tolstoi, Kipling und Correggio Kräfte der Menschheit, so muß allmählich der Krieg weichen ehrlichem Frieden. Pastor *Siegmund-Schultze* führte aus, wie der klare Wille Christi in bezug auf Krieg und Frieden, der in dem Verhalten der Christen der ersten drei Jahrhunderte seinen sprechenden Kommentar finde, in den nachfolgenden Jahrhunderten allmählich in sein Gegenteil verkehrt worden sei, so daß man sogar aus Christentum Kriege zu führen meinte. Die erst neuerdings wieder dem christlichen Gewissen sich einprägende Verpflichtung, den organisierten Massenmord einzudämmen, hat — philosophisch betrachtet — hauptsächlich mit der Behauptung zu kämpfen, daß für die Staaten eine andere Ethik gelte als für die Individuen. Demgegenüber sei das wachsende Verantwortlichkeitsgefühl der verschiedensten „Gemeinwesen", vor allem auch der Kirchen, und andererseits die steigende Persönlichkeitsentwickelung der christlichen Staaten der praktische und moralische Beweis für die Verpflichtung auch der Staaten zu einem ethischen Verhalten. Die christlichen Kirchen, die natürlich in erster Linie verpflichtet sind, den Willen Christi unter den Völkern durchzusetzen, hätten den ersten Schritt in dieser Richtung durch den Besuchsaustausch zwischen den Kirchen Großbritanniens und Deutschlands getan, der in der Friedensarbeit der

damals entstandenen kirchlichen Vereinigungen seine Fortsetzung gefunden hat. — Als Vertreter dieser Arbeit auf englischer Seite sprach der Parlamentarier *J. Allen Baker*, der Präsident des englischen kirchlichen Friedenskomitees, der als „der Vater des Friedens der Völker" durch seine feinen und zugleich energischen Ausführungen den begeisterten Beifall der Versammlung weckte. Er schilderte zunächst, wie der Gedanke des kirchlichen Besuchsaustausches entstanden sei und wie sich dann auf Grund der beiderseits empfangenen Eindrücke die Friedens-Vereinigungen gebildet hätten. Das englische Komitee, das sich jetzt unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury konstituiert habe und die einflußreichsten Männer aller Kirchen, u. a. sämtliche Erzbischöfe und fast alle Bischöfe, als Vize-Präsidenten, dazu bereits über 5000 Geistliche als Mitglieder umfasse, sei die einflußreichste Vereinigung, die je in Großbritannien zu irgend einem Zwecke zusammengetreten sei. Glücklicherweise begännen alle Völker mehr und mehr zu fühlen, wie schwer die Rüstungsaufgaben auf ihnen lasten und ihnen die Möglichkeit sozialer Fürsorge nehmen oder beschneiden. Die zehn Milliarden, die die europäischen Völker jährlich für ihre Rüstungen ausgeben, seien dafür bestimmt, die Industrie dieser Völker und die Zivilisation der Welt zu vernichten. Man solle die himmlische Friedensbotschaft, die bei der Geburt des Friedensfürsten erklungen sei, ihrer Erfüllung näher führen. — *Dr. Jordan* gab von biologischem Standpunkte her unter Beibringung reichlichen Materials aus der Weltgeschichte, daß der Krieg eine Auslese der Besten, Kräftigsten, Gesündesten zum Untergang bedeute und so die kriegerischen Völker physisch ruiniert habe. — *Dr. Blake Odgers* betrachtete vom **juristischen** Standpunkt aus die Möglichkeit einer friedlichen Regelung der Streitigkeiten der Völker und kam zu dem Ergebnis, daß nur durch einen internationalen Gerichtshof eine der Zivilisation der Kulturvölker würdige Austragung ihrer Differenzen gewährleistet sei. — Pastor *Francke* stellte fest, daß all die erwähnten Bestrebungen mit denen der Deutschen Friedensgesellschaft übereinstimmten und forderte zum Beitritt zur Berliner Ortsgruppe auf.

Der Vorsitzende beantragte folgende Resolution:

> Die aus Anlaß des religiösen Weltkongresses in Berlin versammelte Friedenskonferenz richtet, indem sie das Aufhören der Kriege dem Gott der Geschichte anheimstellt, an die Bekenner der Religion, insbesondere an die christlichen Geistlichen als die berufenen Verkünder des Evangeliums Jesu die Aufforderung, gegen den Kriegszustand unter den Völkern mit heiliger Energie den Kampf für den Frieden aufzunehmen.

Eine andere Resolution brachte *Dr. Jesse Holmes* ein:

> Der Weltkongreß erklärt seine Gesinnungsgemeinschaft mit der weitumfassenden Bewegung, die eine internationale Gerechtigkeit und einen internationalen Völkerfrieden verlangt. Wir betrachten es als eine tragische Verirrung, daß die christlichen Völker im 20. Jahrhundert des Christentums noch immer sittliche Fragen durch physische Gewalt entscheiden wollen, die doch nie über Recht und Unrecht entscheiden kann. Wir hoffen von Herzen, daß die religiöse Kraft, die sich bisher in Allerweltsfeindschaft verzehrt hat, jetzt das Ziel durchführen wird, ein höheres Gemeinschaftsgefühl zu schaffen, eine Vaterlandsliebe der ganzen Menschheit, die der Eifersucht und den Kämpfen der Völker entgegenwirkt. Wir fordern alle Kirchen auf, einen solchen Glauben an die Kraft der Gerechtigkeit zu entwickeln, auch einen solchen Haß gegen die Grausamkeit des Krieges, daß sie auf der Beilegung aller Schwierigkeiten zwischen den Nationen durch freundschaftliche Mittel bestehen. Wir fühlen tief in unserm Herzen, daß alle religiösen Völkerschaften diese Regelung als ihre spezielle Aufgabe ansehen sollen, um ein gegenseitiges Vertrauen zwischen allen Völkern zu schaffen. Wir freuen uns, daß eine internationale rechtsprechende Organisation im Haag geschaffen worden ist und bereits ihre Wirkungskraft und ihren Wert gezeigt hat. Wir wünschen, daß alle Nationen die Kraft und das Ansehen dieses ersten Gerichtshofes so stärken, daß die veraltete und unwirksame Maschinerie von Gewalttaten aus der Welt verschwindet.

D. Rade zog zugunsten dieser seine Resolution zurück und die *Holmes*'sche wurde einstimmig angenommen.

Professor *Bonet-Maury*, Paris, hatte darauf hingewiesen, wie durch das Studium französischer Theologen in Deutschland und deutscher in Frankreich die sympathischen Beziehungen der beiden Nationen sich befestigten. Daran anknüpfend beschloß die Versammlung, ein Komitee zur Pflege der freundschaftlichen Beziehungen zwischen Geistlichen beider Länder zu gründen, ein Seitenstück zu dem deutsch-englischen Komitee.

Sonderkonferenz für religiöse Kunst.

Am 10. August, nachmittags 4 Uhr (wir greifen damit den Ereignissen vor, damit wir später nicht mehr auf die Sonderkonferenzen zurückzukommen brauchen), versammelten sich die Freunde der religiösen Kunst zu einer Sonderkonferenz im Fürstenzimmer II des

Landwehrkasinos. Es waren ungefähr 100 von den Kongreßbesuchern anwesend. Pfarrer Lic. Kühner aus Waldkirch, der die Versammlung leitete, bedauerte das Fernsein von D. David Koch, dessen Vortrag mit Lichtbildern über „Kunst und Religion in ihren internationalen Beziehungen“ ursprünglich in das Programm des Kongresses aufgenommen war, dann aber wegen unerwarteter Schwierigkeiten von dem Komitee wieder abgesetzt werden mußte. Er zeichnete dann in Kürze die Eigenart und Ziele der in sichtlichem Aufschwung begriffenen neudeutschen Kunstbewegung, die sich an den Namen David Kochs und an das seit 1904 von ihm herausgegebene „Christliche Kunstblatt“ angeschlossen hat. Bei der mehr als zweistündigen Diskussion kamen Baurat Büttner und zahlreiche Geistliche zum Wort, so: Lic. Bittlinger-Berlin, Burckhardt-Berlin, Stier-Alten, Eich-Langenbach, Fresenius-Essenheim, Klose-Schleibnitz, Fritze-Nordhausen, Pitschke-Remscheid, Brüschweiler-Moskau, Hauptpastor D. Stage-Hamburg und stud. theol. Walde. — Man beschloß folgendes:

1. Das Werk von Pfarrer D. David Koch, das im **„Christlichen Kunstblatt“** bisher sein hauptsächliches Organ gehabt hat, soll nach Kräften allenthalben gefördert werden.
2. Zu diesem Zweck soll der **„Bund der Freunde für Volkskunst“** empfohlen werden. (Satzungen sind zu beziehen beim Verlag für Volkskunst, Stuttgart.)
3. Ferner wird die Gründung einer **„Zentrale für kirchliche Kunst“** in Stuttgart (zur Beratung über evangelischen Kirchen- und Gemeindehaus-Bau, Kirchen-Ausstattung, Wandschmuck, Wanderausstellungen, Gemeindeabende für Volkskunst u. ä.) lebhaft begrüßt. (Näheres über die Arbeit der Zentrale ist bei dem Verlag des „Christlichen Kunstblattes“, in Stuttgart, Neckarstraße 36, zu erfahren).

Der Gottesdienst.

Der Sonntag wurde als rechter Sonntag gefeiert. Keine Veranstaltung den ganzen Tag über außer dem Gottesdienst. Erst am Abend fanden wieder Versammlungen statt: drei große, von Tausenden besuchte Volksversammlungen. Und auch sie behielten von Anfang an bis zu ihrem Schlußwort „Ich und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen,“ etwas Festliches, Froh-sonntägliches.

Der Predigtgottesdienst in der Jerusalemskirche hielt sich in schlichten evangelischen Formen. In den Klängen der Orgel kam zum Ausdruck das Geheimnis, das in der Religion unsagbar waltet, der Jubel der Gemeinde sprach sich aus im Lobe des Herrn, es erklangen die Stimmen der Väter Alten und Neuen Testaments, die der Chor mit seinen Harmonien begleitete, das Gebet, zu dem die Gemeinde sich bekannte mit dem Bekenntnis: Ein feste Burg ist unser Gott, drang empor, und die Predigt war die verantwortliche, aus ernstem Erwägen gestaltete klare Darstellung dessen, was die Gemeinde empfand: Lehre, Trost, Erhebung, Besserung. 1. Kor. 13, 13 war ihr Text. Von des Glaubens Art und Wirken sprach der deutsche Schweizer Schönholzer aus Zürich, von der Hoffnung Kraft der Engländer Tarrant aus London, von der Liebe Glut und Wirken der Franzose Roberty aus Paris, ein jeder in seiner Muttersprache. „Gott lebet noch! Seele, was verzagst du doch", so sang's uns der Chor ins Herz als dieses Dreiklangs ganzen Sinn und des Lebens höchste Kraft.

Die Volksversammlung im Nordosten.

Über 1000 Personen füllten den Saal des Böhmischen Brauhauses bis auf den letzten Platz. Nach dem gemeinschaftlichen Gesange „Großer Gott, wir loben dich" ergriff Pfarrer *D. Max Fischer* von St. Markus in Berlin das Wort zur Begrüßung und zu seinem Vortrag: „Austritt aus der Kirche oder kirchliche Reform?" Mit lebhafter Zustimmung hörte die Versammlung die Versicherung, daß der Redner sich seit Jahren auf diese Stunde gefreut habe und nun über diesen Höhepunkt des Gelingens freudige Genugtuung empfinde. Sein Appell an die Hörer zu immer energischerer hoffnungsfroher persönlicher Mitarbeit an der Reform der Kirche wird sicher nicht vergeblich gewesen sein. Nach ihm sprach der Bremer Pastor Dr. *Veeck* über „Trennung von Schule und Kirche." In kurzen klaren Sätzen entwickelte er das Programm: Völlige Selbständigkeit der Schule gegenüber der Kirche, aber geistige Gemeinschaft mit ihr. Der norwegische Pfarrer *Konow* aus Bergen zeigte in fließendem Deutsch die eigentümlichen Verhältnisse seiner Heimat. Er sprach über Toleranz und Aufklärung. Frl. Dr. *Gertrud Bäumer* aus Berlin hatte das wichtige Thema übernommen, das unsere Abgrenzung auch nach links zur Sprache brachte: „Religion als öffentliche Angelegenheit und als Privatsache." Ihr Vortrag war der Höhepunkt des Abends. Sie verstand es, die Aufmerksamkeit der Hörer ganz besonders zu fesseln. In feiner Weise

zeigte sie, wie das an sich wahre Wort, daß Religion Privatsache sei, in verächtlichem Sinne verstanden werden könnte, nämlich in dem Sinne, als ob die Religion etwas Untergeordnetes, Gleichgültiges, oder eine Sache der Willkür sei. Sie gab dem viel mißhandelten und mißbrauchten Wort seinen echten Sinn und damit sein Recht wieder: Religion ist Sache des persönlichen Erlebens und der Gewissensbildung des einzelnen. Die Allgemeinheit und Wichtigkeit der Sache aber und die Tatsache, daß sich aus dem Christentum Ideale für das gesamte soziale Leben ableiten lassen, gibt ihr öffentliche Tragweite und Bedeutsamkeit. Der nordamerikanische Pastor Dr. *Pedro Ilgen* aus St. Louis gab der Kundgebung einen erhebenden Schluß in einer Ansprache über das Bibelwort: „Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen." Wirkungsvoll deklamierte dazu eine junge Landsmännin von ihm ein Gedicht, das er selber verfaßt hatte: einen Dank an die Heimat.

Wie es sich für einen rechten Volksabend schickt, brachte das Programm auch künstlerische Gaben. Der „Jugendbund" der Markusgemeinde führte in schlichter Ausstattung, aber fleißig einstudiert, ein kleines **Festspiel** vor: „Luther auf der Koburg." Der Konzertsänger Bronsch sang mit einer schönen Stimme die gewaltige Arie aus dem „Elias" und andere Stücke; ganz besonders fein auch ein und das andere Volkslied. Gemeinschaftlicher Gesang schloß den schönen Abend.

Die Volksversammlung im Norden.

Ein großer Saal im Norden Berlins! Der Saal, die Galerie, die Treppen hinauf, alles voll Menschen. *Karl Schrader* präsidiert. Nachdem der Gesang „Großer Gott, wir loben dich" verklungen ist, spricht er über die Frage „Austritt aus der Kirche oder kirchliche Reform", die er im Sinne des liberalen Protestantismus mit der Forderung und dem Glauben an eine fundamentale Reform beantwortet.

Über „Trennung von Schule und Kirche" referiert der bekannte Berliner Lehrer *Pautsch*. Er verteidigt die liberale Lehrerschaft gegen den Vorwurf, die Religion aus der Schule hinauswerfen zu wollen. Nicht der Religionsunterricht müsse aus der Schule heraus, aber jegliche Herrschaft und Mitwirkung der Kirche.

Professor *Rauschenbusch* aus Rochester im Staat New-York hatte zum Leitwort seiner Ausführungen „Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen". Der amerikanische Theologe verstand es, den religiösen common sense der neuen Welt mit seiner Zuhörerschaft aus allen

Ständen des Berliner Volkes in einen feinen und lebendigen Kontakt zu setzen, und erntete für seine innig fromme Weise einen besonders herzlichen und anhaltenden Beifall.

Ihm folgte ein Vertreter liebenswürdigen und humorvollen gallischen Geistes: *Paul Hyacinthe Loyson,* Redakteur des Pariser „Siècle", sprach seine Verwunderung aus, daß man gerade ihm das Thema „Toleranz und Aufklärung" zugeteilt habe, den in seinem Lande hätten doch die Unterliegenden in dem großen Kampfe für die Aufklärung den Siegern gerade jetzt den Vorwurf höchster Intoleranz gemacht. In der Tat sei jedoch die Intoleranz das offene Prinzip der Orthodoxie, insbesondere der katholischen Kirche. Wir wollen die Gegner nicht mit ihren eigenen Waffen bekämpfen, wir wollen ihnen freie, volle Toleranz geben. Kämpfen wollen auch wir, nicht mit Feuer und Schwert, aber mit Wort und Schrift. „Die weichen Liberalen sind ein Fluch in allen Vereinigungen, denn ihre Gefälligkeiten für die Rechte sind ein Verrat an der Linken." Deshalb neben einander Toleranz und Kampf für die Aufklärung, nach den Worten des Kirchenvaters: „Tötet die Irrtümer und liebet die Menschen."

Dem stürmischen Beifall, der diesem Redner dankte, folgte das Lied „Ein' feste Burg ist unser Gott", dessen ersten Vers die große Versammlung mit Begeisterung sang.

Anstelle des erkrankten D. Naumann, den wir auch beim Kongreß schmerzlich vermißten, sprach Dr. *Maurenbrecher* über die Frage „Die Religion in der Großstadt". Die Großstadt, führte der Redner aus, bedeutet nicht den Tod der Religion, aber den Tod der alten Form der Religion. Die Großstadt deckt nur auf, daß die große Masse unseres Volkes schon lange kein religiöses Erleben mehr gehabt hat. Denn die orthodoxe Kirche, die bei uns herrscht, hat nur die äußerliche Form, nicht den Geist und das Erleben des Glaubens konserviert. Aber die Großstadt, die diesen Hohlraum aufdeckt, tut auch neue Religiosität hinein, sie weckt den sozialen Gedanken, sie weckt in den Massen (nicht nur den proletarischen, auch den bürgerlichen) den Willen, sich zusammenzutun, um das Elend, das überall da ist, aber in der Großstadt am offensten liegt, aus eigener Kraft aus der Welt zu schaffen. Die Großstadt gibt ihren Menschen das Bewußtsein der sittlichen Pflicht, etwas zu schaffen, das über sie selbst hinausgeht. Das alles ist in neuen Formen wahre Religion. In der Lehre sollen wir tolerant sein, aber keine Toleranz duldet die sittliche Pflicht der Arbeit für die Gesamtheit. Diese ist unbedingt.

Zuletzt sprach Pfarrer D. *Erich Foerster* aus Frankfurt a. M. über „Religion als Privatsache" (Vergl. „Die Gemeinde", Frankfurt a. M., Nr. 36, vom 11. IX. 1910): Wir kämpfen um den Sieg der Herzensreligion über die Gesetzesreligion, das ist der Kern der Bewegung um

ein freies Christentum. Und doch ist es gewiß nichts Gleichgültiges für die Anderen, ob ein Mensch Religion hat oder nicht. Niemand hat Religion nur für sich, sondern er wirkt dadurch auf seine Umgebung. Ja, Religion ist die stärkste geschichtsbildende Kraft, die es gibt. Aber was für eine Religion? Nur die des Herzens, der Überzeugung, die persönliche Religion. Gerade wir Liberalen müssen auch unseren Gegnern gegenüber tolerant sein und anerkennen, daß auch in der Orthodoxie echte Religion lebt, wie wir diese Anerkennung für uns beanspruchen.

Mit dem gemeinschaftlichen Gesang des Liedes „Wir treten zum Beten" fand die Versammlung einen starken Abschluß.

Die Volksversammlung im Südwesten.

Es gibt für Volksversammlungen in Berlin keinen ungünstigeren Tag, als einen Sonntag mitten in der Sommerszeit. Trotzdem war der große Saal der „Kammersäle", der mehr als 2000 Menschen faßt, dicht besetzt. Mit dem gemeinsamen Gesang des Schenkendorfschen Liedes: „Freiheit, die ich meine", wurde der Abend eröffnet und nach kurzem Gruß des Versammlungsleiters Pfarrer *Alfred Fischer* begannen die fünf Reden, die mit gespanntester Aufmerksamkeit angehört und oft durch Beifall unterbrochen wurden.

Fräulein *Martha Zietz* aus Hamburg kennzeichnete die Stimmung derer, die mit den dogmatischen und liturgischen Formen des kirchlichen Lebens nicht mehr einverstanden, sie als eine Unwahrhaftigkeit empfinden und darum von der Kirche sich abwenden. Sie warnt vor dem Austritt aus der Kirche; um so energischer fordert sie eine Reform der Kirche.

Pfarrer *Francke*, von der Heilig-Kreuz-Kirche in Berlin, entwirft ein Bild der auf die Dauer unhaltbaren, um der Religion selbst willen unhaltbaren Verbindung von Schule und Kirche. Die Schule habe ihr Recht auf Selbständigkeit erwiesen, die Kirche habe die Pflicht sie freizugeben.

Pfarrer Lic. *Traub* aus Dortmund wandte sich gegen diejenigen, die über den Schattenseiten des Großstadtlebens den Reichtum und die Gaben vergessen, die auch diese Gestalt des Lebens dem Menschen bringen kann. Das eben gilt es, diese Energie des Handelns, diesen Reichtum an Anregungen, diese schroffen Gegensätze, die gerade in ihm sich finden, diese lauten Stimmen, die einen Fortschritt im freiheitlichen und sozialen Sinn fordern, aufzunehmen und zu verwerten in unserer Religion.

Professor *Geffcken* aus Köln erkennt voll an, daß Religion Privatsache sei, aber sie wird eben in ihrer Bedeutung für das persönliche Leben, wie für die Gemeinschaft, für die Seele und die idealen Güter des Volkes zu einer öffentlichen Angelegenheit. Nicht ungestraft wird man ihre Pflege und ihre Macht geringschätzen, Segen birgt ihre heilige Quelle für die Erneuerung und Stärkung des Volkslebens.

Nach dem Gesang des ersten Verses des Lutherliedes führte Frau *Elsbeth Krukenberg* uns hinein in den Ernst des Wortes: „Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen." Die neuen Pflichten, die die neue Zeit hier schafft für Mann und Frau, für Eltern und Erzieher, für den Einzelnen und für die Gemeinschaft des Hauses, schilderte sie mit ergreifendem Nachdruck.

Im Schlußwort bittet Pfarrer *A. Fischer*, nicht mit dem Widerspruch im Herzen beiseite zu stehen, nicht mit der Zustimmung sich zu begnügen, sondern das Gehörte in die Tat des praktischen Lebens umzusetzen. „Wir treten zum Beten . . ." und: „Wacht, flehet, bestehet im guten Streite . . ." so antwortete darauf der Gesang der Versammlung.

Die Vorträge der Professoren.

Fast lauter Professoren waren es, die am Montag und Dienstag zu uns redeten. Stark waren die Anforderungen, die sie an das Verständnis und an die Ausdauer ihrer Hörer stellten.

Zuerst **sechs Ausländer,** die zu dem Thema sprachen: „Was verdanken die Religiös-Liberalen der anderen Nationen dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands?" Sie erweiterten und vertieften um ein Bedeutendes das Bild, das schon der Empfangsabend in dieser Hinsicht geboten hatte. Es war ergreifend, wie in den verschiedenen Reden immer dieselben Namen wiederkehrten, denen die Dankbarkeit bezeugt wurde: Pfleiderer und Wellhausen, Eucken und Paulsen, Harnack, Wendt, Bousset. Der Dank war zugleich wertvolle Kritik für uns Deutsche. Nicht nur daß die Ausländer es offen aussprachen, was ihnen an unserer kirchlichen Verfassung, an unserm Gemeindeleben so gar nicht gefiel. Auch ihre tiefe Dankbarkeit für unsere Theologie — es war, „als wenn Kinder ihren Eltern in hoher Stunde sagen, was sie ihnen gewesen sind" — mußte auf den deutschen Theologen zugleich als spornende Kritik wirken, in unermüdlicher Anstrengung immer wieder um diesen Besitz zu ringen, den man nur hat, so lange man ihn mehrt.

Nach den Ausländern zwölf Deutsche! *Harnack* war ihnen schon am Samstag vorangegangen (übrigens durchaus nicht „um vom Kongreß abzurücken", wie D. theol. Philipps-Plötzensee auf der Lutherischen Augustkonferenz am 25. August berichtete, sondern lediglich von seiner Pflicht gedrängt, Zeit zur Erholung zu gewinnen). Jetzt sprachen in der Nachmittagssitzung des Montags der Neutestamentler v. *Soden* und der Alttestamentler *Gunkel*, der Religionsphilosoph *Dorner* und der Ethiker *Titius*. Der Abend brachte zuerst den philosophierenden Vortrag *Wobbermins* über die Religionspsychologie, dann drei praktisch-theologische Reden von *Niebergall*, *Baumgarten* und *Weinel*. In der letzten dieser Sitzungen endlich, am Dienstag morgen, trat *Bousset* als Dogmatiker auf, *Foerster* als Politiker, *F. J. Schmidt* als Geschichtsphilosoph, und *Troeltsch* zog ein Fazit des Ganzen: er erörterte die Frage, ob freies Christentum in der modernen Welt möglich sei und, indem er die ungeheuer schweren Aufgaben seiner Bekenner schilderte, bejahte er die Frage und stärkte er den Mut zur Lösung der Aufgaben. Dazu kamen am Nachmittag desselben Tages noch zwei Sitzungen mit **„Vorträgen der Ausländer"**. Darbietungen, die teils schon dem Thema der sympathischen Beziehungen vorgriffen, teils zu den bisherigen noch neue Bilder religiösen Fortschritts im Auslande entrollten, teils aber auch das Orchester der deutschen Theologieprofessoren verstärkten.

Eine glänzendere Rednerliste als der Montag und Dienstag des Weltkongresses wird noch keine religiöse und theologische Versammlung in Deutschland aufgewiesen haben. Aber auch die Hörer wußten, was sie diesen Rednern schuldeten. Welche angespannte Aufmerksamkeit! Welch fröhlicher, unermüdlicher Enthusiasmus! Welches Gefühl geistiger Zusammengehörigkeit, die durch keinerlei Anstrengung zu erschüttern war. Obschon keine „Diskussion" war, so brachte die Größe der Rednerliste und die inhaltliche Beziehung zwischen den Reden untereinander es mit sich, daß man das Gefühl hatte, doch in eine innere Auseinandersetzung, eine Diskussion höherer Ordnung, mit hineingezogen zu sein. Und eine Atmosphäre der gemeinschaftlichen geistigen Arbeit umfing alles. Es herrschte der Geist, der die Zukunft schaffen will und weiß, daß er etwas Neues zu bauen hat. Starkes eignes religiöses Leben ohne kirchliche Autorisierung und Unterstützung — wie selten bekommen wir es in Deutschland zu spüren! Hier hatten wir es einmal mit einer Wucht und Deutlichkeit im Großen, wie es bisher sich nur im kleinen Kreise gezeigt. **Die freie Theologie lebt.** Sie wird wohl fortschreitend sich selbst korrigieren, immer mehr der Wahrheit zudringend; von außen aber kann sie nicht mehr aufgehalten oder beiseite geschoben werden, dazu liegt sie zu fest in Geschichte, Psychologie und religiösem Bedürfnis verankert. Vielen, unzählig vielen ist sie eine unentbehrliche

Macht geworden, die ihnen erst die besten Werte ihres Lebens aufgeschlossen hat, und zwar nicht nur Theologen. Es war auffallend, welch starkes Interesse man in unsern gebildeten Kreisen der freien theologischen Erörterung entgegenbringt, sobald sie einmal den wirklichen Grundproblemen der Religion nachgeht und Lebenswerte erringen will.

Aber es galt und gilt noch unendlich Höheres zu gewinnen, als ein solches Interesse an guten theologischen Darbietungen. Und da gehört es zu den stärksten Eindrücken des Kongresses, daß wirklich **nicht nur eine freie Theologie, sondern ein freies Christentum** das Wort führte und die Menge der Hörenden dann am stärksten ergriffen war, wenn die erlebte Religion, wenn die primären Tatsachen des christlichen Gedankens ehrfürchtig und zwingend aus den Worten der Männer herausklangen, die alle an ihrem Teile nicht nur freie, sondern auch fromme Menschen waren. Es lag über der Tagung nicht nur eine ungetrübte Freude, sondern auch das stille Wehen einer echten Erbauung. Wir kommen weiter mit unsrer forschenden Arbeit, mit unsrem Problemsuchen und -lösen; wir wollen nichts andres, als das letzte Unendliche, Gott selber für uns und unsre Welt neu gewinnen, und wollen nicht eher zufrieden sein, als bis wir vor ihm haltmachen können. Trotz aller Verschiedenheit der Fragestellung, der Methoden, der Ergebnisse, wurde doch die Gewißheit **Gott,** die Tatsache **Religion** als eine schlechthin gegebene, als eine von der wissenschaftlichen Forschung durchaus nicht „erledigte", sondern von ihr überhaupt nicht zu erschütternde angesehen. Es ist mancher in diesen Tagen mit neuem Mut daran gegangen, den Weg des Glaubens weiterzuschreiten, und hat Weiser und Wegmarken gefunden, die ihm diesen Weg sicher absteckten.

Die sympathischen Beziehungen.

Was wird werden, wenn außer den Grenzen der Nation nun auch noch die der Konfession, ja der Religion auf dem Kongresse fallen? Welches von den beiden biblischen Bildern wird dann seine Art zeichnen: der Turmbau zu Babel oder sein neutestamentliches Gegenbild, das Pfingstfest? Wollen die Leute, die sich hier zusammenfinden, einen trotzigen Bau errichten, mit dem sie den Himmel stürmen, gelüstet sie nach Titanenkampf und Titanenende? Oder wollen sie einmütig beieinander sein, und ist ihre Lust, daß jeder dem andern in seiner Zunge die großen Taten Gottes künde?

Was so vor dem Kongreß manchen eine ernste Sorge war, wurde ihm am Dienstag abend und am Mittwoch zur hellen Freude.

Als letzter hatte bei den „Vorträgen der Ausländer" Professor *Hirsch* aus Chicago gesprochen: „Die Schiffe auf dem Ozean zeigen zwei Flaggen; die eine besagt, woher die Fahrt, die andere, in welchen Hafen sie geht. Auf unserem Schiffe des modernen Judentums weht die doppelte Fahne: die eine ist die Fahne Israels, getränkt mit Blut und oft befeuchtet mit Tränen, aber umspielt von dem Sonnenglanze schöner Hoffnung, die andere ist die Fahne der geeinten Menschheit. Heute fühlen wir uns wie im Hafen und finden viele andere Fahrzeuge mit ihren Wahrzeichen vor. Da sinkt unsere Einzelflagge herunter, und es steigt auf dem anderen Mast die Flagge der Menschheit empor."

Bei der Vortragsreihe „Sympathische Beziehungen" sah man nun einen Redner nach dem andern sein Schiff steuern. Jeder entfaltete die Flagge **seines** Bekenntnisses. Keiner, der sie verleugnete, der etwas von seiner Überzeugung, so weit wohl manch einer in der Anempfindung an das Milieu des Kongresses ging, hätte preisgeben wollen. Im Gegenteil: scharf und stark hob fast jeder die individuellen Züge **seiner** Religion aus, beanspruchte **seinen** Platz und verteidigte ihn tapfer. Aber überall herrschte doch zugleich der Wille, die eigene Religion, die eigene konfessionelle Richtung so zu idealisieren, daß der Anhänger der andern nicht nur damit sympathisieren mußte, sondern es heraushörte: die Sache der Freiheit und des Fortschritts in der fremden Religion ist zugleich die Sache deines eigenen religiösen Fortschritts: **tua res agitur.**

Zuerst wurde die Sache der **Katholiken und Protestanten** geführt. In unvergleichlicher Feinheit leitete sie *Paul Sabatier* ein. Dem stürmischen Don *Romolo Murri* folgte der bedächtige Engländer *Lilley*. Schade, daß schon der jugendliche Schwabe Dr. *Funk* mit seiner herzlichen Offenheit den Schluß machte: es fehlten hier in dem Orchester des Kongresses die Instrumente, die in dem Orchester der Welt von Männern wie Loisy und Merkle, aber auch von den geistigen Führern des Görres-Staatslexikons, des „Hochland", der „christlichen Gewerkschaften" und der Kölnischen Volkszeitung gespielt werden. Trotz ihrer Autoritätsnöte sind sie doch in aller Treue gegen ihre Kirche unermüdliche Vorkämpfer religiöser Freiheit, kirchlichen Fortschritts, wahrer Katholizität. Die Gedanken schweiften vom Kongreß zu ihnen hin und grüßten die Weiterentfaltung auch des korrekten römischen Katholizismus.

Dann die Konfrontation von **Orthodoxie und kirchlichem Liberalismus.** Bei Professor D. Dr. *Lasson* war es der hegelische Begriff der „Entwicklung", der ihm einerseits die Konstruktion seiner Orthodoxie ermöglichte und ihn doch andrerseits, trotzdem er dem Kongreß

die Existenzberechtigung absprach, mit ihm verband. Beim liberalen Pfarrer *Emde* war es das Zurückführen der Orthodoxie auf kirchlichen Konservatismus, was ihn die Töne herzlichster Sympathie mit ihrer kirchen- und glaubenerhaltenden Mission finden ließ. Der Vorsitzende *D. Rade* sprach der Versammlung aus dem Herzen, als er wünschte, daß die vornehme Auseinandersetzung dieser beiden Gegner vorbildlich wirken möge für die künftige Polemik zwischen Orthodoxen und Liberalen in Deutschland überhaupt.

Am Schlusse dieser Versammlung wurde bekannt, daß die Zahl der Kongreßmitglieder in der Präsenzliste das zweite Tausend überschritten habe.

Am nächsten Morgen eine neue Szene: **Juden und Christen!** Zuerst Pfarrer Dr. *Perkins* aus Boston „Was das Christentum den Juden verdankt". Darauf eine Plauderei von Professor *Bonet-Maury* über Christen und Juden in Paris. Dann *Hermann Cohen*, ein neuer Philo, der mit größerem Rechte aus der Thora den kategorischen Imperativ Kants als der Alexandriner den Plato aus ihr heraushört. Dem Kongresse tut er vor allem den Dienst, mit der größten Sauberkeit des Denkens zu zeigen, was eine Aussprache der verschiedenen Religionsbekenner, wie die heutige, bezwecken könne und was nicht. Die klare und scharfe Rede Cohens gehörte für Viele zu den Ereignissen des Kongresses. Ist das denkende Judentum in Deutschland schon je so wissenschaftlich und religiös aggressiv aufgetreten wie in dieser Rede? In aller Fühlung mit der protestantisch-Kantischen Kultur, die man kaum stärker bejahen kann, aber mit der energischen Behauptung dessen, was die Welt dem Judentum verdanke und was das Judentum vor dem Christentum voraushabe? Nach ihm schließt *Claude Montefiore*, der Londoner Vertreter des Reformjudentums, diese Aussprache.

Neue Gegensätze: **Christen und Freidenker! Religiöse Individualisten! Sonderkirchler und Landeskirche!** Es war dem Kongreß als eine Pflicht erschienen, für alle die, denen unter den besonderen deutschen Verhältnissen die Kirche zu eng geworden ist, eine Stätte zu schaffen und so zum Ausdruck zu bringen, daß es den Unterschied von „Kirche" und „Sekte" in seiner Mitte nicht gibt. So konnte hier der Stuttgarter *Christoph Schrempf* seinen „atheistischen" schwäbischen Pietismus vertreten, so konnten *Schieler*, der freireligiöse Indifferentist, so Frau *Hartwich*, die Vertreterin der Ruppschen freien evangelischen Gemeinde, so Lic. Dr. *Lipsius*, der Bremische Radikale, so *Dr. Lhotzky*, der unabhängige Evangelist, so *Paul Hyacinthe Loyson*, der Pariser „Libre Penseur", so der pfälzische Freiprotestant *Walbaum* hier ihre Sache führen. Und was für ein Bild stellten uns die **Mennoniten** und die **Baptisten,** die **Albrechtsleute** und die **Methodisten,** dazu vor allem

die **Unitarier** in ihren verschiedenen Schattierungen vor Augen? Sind sie nicht die Abkömmlinge hier der täuferischen, „schwärmerischen" oder dort der humanistischen Laienbewegung aus der Reformationszeit? Von unsern Vorvätern vertrieben und verfolgt, hat diese Bewegung im Elend der Fremde reiche Frucht getragen. Religionsfreiheit, Toleranz, Aufklärung, die „allgemeinen Menschenrechte", das sind die Ideen, die sie im Martyrium errungen, politisch verwirklicht, der modernen Zivilisation einverleibt hat. Und nun ist von ihr der erste Anstoß zu unserm Kongreß ausgegangen, nun schickt sie ihre persönlichen Vertreter mit diesem reichen Erbe aus Westeuropa und übers Weltmeer zu uns zurück, uns, die wir es nicht um sie verdient haben, zu beschenken. Wie sollten da nicht die alten Anhänger dieser Bekenntnisse in Deutschland, die treuen Mennoniten Preußens vor allem, dazu die Unitarier Polens und Siebenbürgens samt den andern ähnlichen „Sektierern" uns ehrwürdige, gleichberechtigte, willkommene Brüder sein?

Zum Schluß der schärfste Kontrast: **die nichtchristlichen Völker und das Christentum.** Zuerst hörten wir die fein abgewogene Rede des Genfer Professors *Montet* über „Christentum und Islam". Dann sprach der freie japanische Christ *Minami.* Eigenartige Beiträge zum Gelingen des Kongresses lieferten schließlich die **indischen Reformer.** Mit dem Christentum verbindet sie der ausgeprägte Theismus, der Unsterblichkeitsglaube, die sittliche Energie ihres Strebens, die Verehrung der großen Heroen ihrer Volks- und Religionsgeschichte, auch eine weitgehend positive Würdigung des Evangeliums. Überdies erwiesen sich sämtliche Redner als wohl vertraut mit der abendländischen Geistesbildung; sie setzten sich mit der Bibel, mit Plato, Kant, Spencer, Victor Hugo und Carlyle wie ein deutscher Gelehrter auseinander. Sie gehen nicht auf eine Christianisierung Indiens, sondern auf eine Vereinigung der mancherlei indischen Religionsgemeinschaften durch die Kräfte der Mystik aus. Wieviel Geist zeigten sie uns, wieviel Temperament, wieviel Selbstbewußtsein! Durchweg kam die Gottesgewißheit lebendig zum Ausdruck, ja die Gewißheit, zu der „broad church" zu gehören, die sich, hoch wie der Himmel, durch die ganze Welt erstrecke. *Herambachandra Maitra* legte vorzugsweise die Gedanken der Brahmo-Samaj dar. *Vaswani* aus Hindostan pries die rettende Liebe des geistigen Gottes als Grundzug aller indischen Religion: der Mensch sucht Gott, aber Gott sucht auch den Menschen. Außerdem empfahl er der Christenheit das Studium der indischen Mystik; sie werde uns Christen von unserer theologischen Last und Not befreien und uns vorwärts bringen in unsrer Pilgrimage to Heaven, unserer Pilgerfahrt zum Himmel. Noch mehr: die Mystik befriedigt die tiefsten Bedürfnisse aller Menschen und verbindet alle Nationen und Religionen zu Einer mystischen Familie in Gott, in

dem Gott, der da spricht: „Siehe, ich mache alles neu." Der Singhalese *Jayatilaka*, Vorstand des Bundes junger Buddhisten in Colombo, ehedem Direktor dees Schulwesens von Ceylon, beklagte sich über die orthodoxe Mission, die den religiösen und nationalen Rechten der Inder zu wenig Verständnis entgegengebracht habe, und bat die liberalen Christen des Westens, das Wiedererwachen des alten indischen Geistes zu fördern: Senden Sie uns nicht Missionare, die unsern altererbten Glauben zerstören wollen, sondern Männer mit Bildung, Charakter und Herz, die kräftig Hand anlegen zu seiner Erneuerung.

Die Schlußfeier.

Ehe man von einander Abschied nahm, wollte man noch einmal feierlich und festlich zusammenkommen. Wie jede Versammlung mit einer Andacht eingeleitet war, so sollte sich nun auch zum Schluß des Ganzen noch einmal der Sinn aller, denen der Kongreß etwas gewesen war, in andächtiger Erhebung sammeln. Aber bevor das geschah, wurde uns noch ein wundervolles Impromptu beschert. Der dreiundachtzigjährige *Père Hyacinthe Loyson* hielt eine Rede. Ein Meisterwerk der Rhetorik: durchleuchtet von der ganzen Kunst und Verve des Mannes, der unterm zweiten Kaiserreich der gefeiertste Kanzelredner von Paris gewesen war. Voller Schönheit und Geist, Kraft und Leben. Aber auch durch den Inhalt seines Vortrags wußte er die Hörer fast eine Stunde lang zu fesseln. Er gab einen förmlichen Abriß der gesamten christlichen, vor- und außerchristlichen Religionsgeschichte und kam zu dem Ergebnis: eine praktische Verschmelzung der Kirchen ist unmöglich und unrätlich. Man lasse jede Kirche ihren eigenen Weg gehen in der freien Entfaltung ihres besonderen Glaubens. Aber man lasse auch alle Kirchen einander brüderlich die Hand entgegenstrecken, auch die nichtchristlichen Religionen. So allein ist ein geistiges Band möglich. Es gibt mehr als Eine Religion, aber Gott ist über ihnen allen.

Darauf sprach der **Präsident des Kongresses** ein schlichtes, tief herzliches **Schlußwort.** Er forderte zu Ende auf, daß alle gemeinsam das **Vaterunser** sprächen.

Und in all den verschiedenen Zungen ertönte das Eine Gebet: **Pater noster, qui es in coelis. . .**

Das Bankett.

So schön geschmückt der Bankettsaal war, so festlich das äußere Gewand sein mochte, das die Teilnehmer trugen, so sehr alles Irdische sich mühte, die Gedanken der Gäste in die Sinnenwelt hernieder zu rufen — es half nichts. Auch das Bankett nahm den Charakter aller Veranstaltungen des Kongresses an, den Teilnehmern eine ausgesuchte geistige Erhebung zu bieten. Und die „Vossische Zeitung" (neben der „Frankfurter Zeitung"*) unsere treueste und beste Berichterstatterin) hatte so Unrecht nicht, als sie klagte, die Toaste hätten sich, wie das gesamte Programm des Weltkongresses, „in überlebensgroßen Dimensionen" gehalten. Wer möchte trotzdem die lange, lange Rede entbehren, die Rev. *Hargrove* aus London auf dem Bankett hielt? Aber bleiben wir bei der Reihenfolge.

Zuerst bewillkommnete Präsident *Schrader* die Versammlung und brachte ein Hoch auf die Nationen aus, die am Kongreß vertreten waren. Er gab bekannt, daß der nächste internationale Religionskongreß im Jahre 1913 in **Paris** stattfinden soll. Der Bostoner Generalsekretär des Weltkongresses D. *Wendte* gestand von sich, er habe so viele Vorträge in den Tagen anhören müssen, daß er davon — — ganz heiser geworden sei. Er stattete den Dank des Kongresses an die Männer ab, die ihn vorbereitet und geleitet hatten, vor allem an den Bankdirektor *H. Lamprecht*, der die gesamte geschäftliche Leitung ebenso energisch als elastisch verwaltete, der jedes Hindernis im ersten Anlauf nahm und für alles Kleine und Große vorbildlich sorgte. Den heitersten Toast brachte D. *Rade* aus Marburg aus, der dreierlei Kongreßredner unterschied: solche, die es kurz gemacht haben, die habe es „doch auch" gegeben; andere, die es gut gemacht haben (freilich lang!); endlich solche, die es kurz und gut machten, und das seien die besten gewesen. denn es gälte, der Welt grade vom freien Standpunkt aus zu zeigen, daß man Religion haben könne, ohne viele Worte davon zu machen. Die vierte Klasse derer, die weder kurz noch gut sprechen, habe er (der Redner, dabei lächelte er) auf diesem Kongreß überhaupt nicht erlebt. Pastor *Bertrand* aus Castres hatte die Zahl der Kongreßvorträge für die vier Tage zusammengezählt: es wurden 151 Reden und Vorträge aller Art gehalten; er feierte die deutsche Gründlichkeit. Paul Hyacinthe *Loyson* toastete zum Schluß auf die Damen. — Kein Redner sprach, der nicht herzlichen Beifall gefunden hätte. Am herzlichsten aber erscholl der Dank, wenn uns in den Pausen das Doppelquartett, das schon vorher allmorgendlich die Kongreßtagungen mit religiösen Gesängen eingeleitet hatte, nun die schönsten deutschen Volkslieder vorsang.

*) „Frankfurter Zeitung" Nr. 215—220. „Vossische Zeitung" Nr. 365—373.

Wittenberg. Weimar. Wartburg.

Von Pfarrer *J. Heyn*, Greifswald.

Und wohin hätten wir Deutsche unsere ausländischen Gäste zum Schlusse unseres einzig schönen Beisammenseins anders führen können, als an die Stätten, die einst die Kraft und Tiefe deutsch-protestantischen Wesens in besonderem Maße geschaut haben, von denen wir hoffen konnten, sie würden auch von sonderlich starkem, stillem Geisterspruch umraunt sein — Wittenberg, Weimar, Wartburg! Auch die Reihenfolge konnte nicht anders sein: erst mußte Martin Luther zu uns reden, dann Goethe, Schiller, Herder, und zum Schlusse wieder und immer wieder Luther, er, der gewaltigste von ihnen allen!

Die Stätten haben gehalten, was wir uns von ihnen versprochen. **Wittenberg** — durch die Tür der Schloßkirche traten wir ein, an die am 31. Oktober 1517 der damals noch zahme Mönch seine ersten Streitsätze schlug, ließen uns vom Orgelklang umbrausen und standen still vor den Gräbern des großen Mannes und seines getreuen Philippus Melanchthon, der neben dem Panier des Glaubens die Fahne der Wissenschaft hochgehalten hat. Dann hinüber in die Stadtkirche, unter die Kanzel, von der Doctor Martinus Jahr um Jahr den Menschen von Gewissensangst und Glaubenskraft, von Lebensnot und Sterbefreudigkeit gepredigt hatte, „als hätte er in ihren Herzen gesessen"; einen Blick auf die wundervolle Pietà auf dem Grabmal hinter der Kanzel, und nun zum Lutherhaus. Gleich beim Eingang grüßten von zwei durch die Dielendecke laufenden Balken wundervolle Inschriften: „Ich hab' einmal des Papstes Dekret allhier verbrannt, und ich wollt's wohl noch einmal verbrennen" und: „Niemand lasse den Glauben daran fahren, daß Gott durch ihn eine große Tat will" — ja, so sprechen, so werden Helden! Dann das Luthermuseum mit all seinen stummen, beredten Intimitäten, mit seinen frühesten Drucken Lutherscher Schriften, mit seinen — trotz Lukas Cranach und anderer Meister — oft mehr drastisch-naiven als schönen Bildern: Luther, gegenüber den gottverlassenen Papisten fröhlich im Weinberg des Herrn die Trauben zusammenharkend, die derbe Darstellung der zehn Gebote u. a. m. Gewiß, wir sind feiner, wir sind auch zimperlicher geworden. Und wieviel von den die Kurie wie den

Himmel stürmenden Gedanken, die einst der Wittenberger Professor von der Freiheit eines Christenmenschen, von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, von Menschenlehre zu meiden, wider die Bulle des Endchrists, von des christlichen Standes Besserung in die Welt hinausgeschrieben hat, wie viele sind davon von der evangelischen Kirche, von dem christlichen Adel deutscher Nation begriffen und in die Wirklichkeit umgesetzt worden? Stümpern sie nicht immer noch auf Krücken hinter dem Meister her? halten sich an den alt und mürrisch gewordenen Luther, anstatt an den jungen Feuerkopf, an das katholische Erbteil an ihm, anstatt an seine protestantische Genialität?

Doch für jetzt einmal fort mit solchen Gedanken — wir werden sie schon weiter denken! — heute aber soll die Freude siegen. Die Sonne lacht, der Extrazug wartet, das freigebig gespendete Frühstück winkt, also weiter! Die Amerikaner unter Cook wieder voran, die Engländer, Niederländer, Nordländer, Franzosen, Deutschen im zweiten Zuge hinterdrein — so geht's gen Weimar.

Weimar! Wir hatten noch nicht lange den Bahnhof verlassen, wanderten oder fuhren unseren Quartieren zu — da grüßten sie uns schon, in herrlicher Gruppe von Meister Rietschel vereinigt, die beiden, die vor allem Weimars Ruhm erhöht: Wolfgang Goethe, Friedrich Schiller. Wir neigen uns in Ehrerbietung und Dankbarkeit vor dir, du großer Wolfgang, der du in Jugendlust, in Titanentrotz den Himmel stürmtest, mit der Leuchte des Natur- und Seelenforschers die ganze Welt absuchtest, und fandest dich aus Sturm und Zweifel immer wieder zurecht, weil deine Seele gesund und von der Pflicht des Maßhaltens durchdrungen war. Wer solch ein Suchender bleibt und die Frage nach dem Sinn des Lebens bis zum Letzten durchdenkt, um sich vor Jesus von Nazareth und Martin Luther ehrfürchtig zu beugen, der ist kein Feind des Christentums, erst recht kein Feind der Religion, wenn er auch über Kirchen- und Pfaffentum weidlich spottet. Hättest dich auch, großer Meister — ich zweifle nicht — ernsthaft dagegen gewehrt, daß die Materialisten und Monisten unserer Tage sich immerfort auf dich berufen, dazu hattest du zu viel Respekt vor den Geheimnissen Gottes und der Menschenseele! Gehe uns denn ferner voran und lehre uns das Leben meistern und alle seine Fragen ernst und tief durchdenken, bis unser Wesen und unsere Rede abgeklärt werde, wie es die deine war!

Und der andre! Wie sind dessen Werke durchglüht vom Glauben an den Sieg des Lichts, des Ideals! Wie hat der Mann geliebt die ewigen Menschenrechte! Mit Flammenschrift am ewigen Himmelsdom geschrieben sah er sie und rief mit Flammenwort: Die nehmt euch, Brüder, die wahrt euch! Und wenn Tyrannenmacht und eines frommen Schuftes, eines Schranzen widerliches Tun sich an sie wagt, dann zeigt, daß eure Nacken

steif und eure Armbrust zielgewiß! Ja, Geist unseres Schiller, durchwalte mächtig Stadt und Land! Lehre uns, die Alten und die Jungen, die Freiheit lieben und das Recht, lehre uns vor Thronen und vor Massen echten Mannesstolz, lehre uns, die Gottheit in den Willen aufzunehmen, damit sie gnädig von ihrem Weltenthron herabsteige und uns Herz und Leben segne — —

Doch ich soll berichten, nicht schwärmen! Das kommt davon, wenn ein Bildhauer wirklich groß und seine Helden noch größer sind und wenn einem auf Schritt und Tritt hier das Schillerhaus, dort Goethes Gartenhaus und das Goethe-National-Museum, hier die Fürstengruft, da ein Witwenhaus, dort die Stadtkirche erzählen, wer hier in Weimar gewirkt hat. Ich will auch gar nicht leugnen, daß ich mit meinem Erguß manches von dem vorweggenommen habe, was in der großen, wohl von tausend andächtigen Männern und Frauen besuchten Abendversammlung des 11. August Pfarrer *Jaeger*, Karlsruhe, und Privatdozent *Bornhausen*, Marburg (Bornhausen deutsch, Jaeger englisch) uns von der Religion Goethes und Schillers zu sagen wußten. Desto herzlicher darf ich ihnen danken und die Leser auf ihre im Protokoll abgedruckten Reden verweisen. Besonders gedenken muß ich noch der Herren, die uns in der Versammlung begrüßten. Oberbürgermeister Geheimer Rat *Pabst* entbot den Willkomm der Stadt mit dem Wunsche, daß die Toleranz und die geistige wie die religiöse Freiheit aller Völker durch unsern Kongreß gefördert werden möge, damit endlich nach dem Wort Friedrichs des Großen jeder nach seiner Façon selig werden könne. Stiftsprediger *Schmidt* als Vertreter der evangelischen Gemeinden Weimars feierte das Gedächtnis Herders, des Philosophen der Weltwirklichkeit, des ausgesprochenen Gegners alles bloßen Staats- und Gewohnheitschristentums, des lebhaften Anwalts warmherzigen Verständnisses für alle echte Gottesoffenbarung. Oberpfarrer *Müller*-Gotha versicherte uns voller Geistesgemeinschaft namens des vor wenigen Jahren neuentstandenen Thüringer Kirchentages. Besonderer Dank sei noch Herrn Geheimen Hofrat Professor Dr. *Eucken*, Jena, für seine feinsinnigen, warmen Ausführungen gesagt. Wir empfanden und empfinden wie er: die Erschütterung, die unser geistiges Leben ergriffen hat, ist ernst wie kaum zuvor.

Aber mit ihm hoffen wir: der Gedanke, daß wir Menschen nur Produkte einer unvernünftigen Natur sind, wird dahinsterben, und der neue Strom des Idealismus, der heute durch die Welt zu rauschen beginnt, wird steigen und siegen, wenn — tiefe, freie Religiosität erst wieder wächst und steigt!

Wir haben in Weimar nicht bloß gehört und gesonnen. O, was wandert oder fährt es sich schön im Tal der Ilm unter den schattigen

Bäumen, oder weiter droben in der prächtigen Allee nach Belvedere mit den Landhäusern in ihrer wirklich vornehmen Einfachheit! Wie still liegt Goethes Gartenhaus mit dem Blick auf die weite grüne Wiese und die waldigen Hügel dahinter! Nur hineingehen würde ich ein zweites Mal nicht, das Haus ist zu leer, es fehlt zu sehr das Persönliche. Viel schöner das Schillerhaus — ja, da **sah** man den Tapfern sinnen, leiden, kämpfen! Das Schönste, wenn es auch nicht auf dem Programm stand, das innen und außen ganz unversehrt erhaltene Amalien-Witwenhaus mit seinen tausendfachen köstlichen Erinnerungen an sie, an Goethe, an ihre Zeit und Zeitgenossen!

Gegen Mittag des folgenden Tages brachten uns die Sonderzüge nach **Eisenach.** Herzlich begrüßten uns die dortigen Freunde. Und sieh, dort eilt ein japanischer Professor auf den Professor *Schmiedel* zu, der einst in Japan sein Lehrer gewesen. Das war ein Grüßen und ein Händeschlag! Bald war für uns Insassen des zweiten Zuges droben auf Bergeshöhen von Eisenacher Freigebigkeit der Tisch gedeckt. Und dann standen wir, gegen 4 Uhr, im Hof der wunderbaren Burg. Es galt die Abschiedsfeier. Der Himmel etwas bedeckt, aber die Luft warm und still. Trotzig ragten die Mauern, vor allem der Turm, der Bergfried, empor. Aber freundlichen Gruß sandten die grünen Wälder und Berge herüber. Da setzte mit mächtigen Klängen, vom Lehrerchor gesungen, das alte Lutherlied ein — auf der Wartburg klingts doch noch anders als in unsern Kirchen! Und jeder empfand die Wahrheit der warmen, markigen Worte, mit denen uns Eisenachs zeitiges Oberhaupt, Bürgermeister *Hartmann*, begrüßte: „Natur und Kunst, Sage und Geschichte haben hier ein Städtebild geschaffen, wie in dieser Eigenart Sie nirgends mehr es finden... Und das geistige Band, das Sie mit dem knorrigen, echt deutschen Manne verbindet, der hier im Unmut gegen herzlose Buchstaben und toten Formalismus sich aufgelehnt, um die Menschen zu reinen Höhen zu führen.... das sichert Ihnen hier Heimatrecht.“ Nun die packende Geschichte der Burg, der Freistätte des Glaubens und der Gewissensfreiheit, von Professor *Schmiedel* in gutem Englisch vorgetragen. Dann, nach dem Pilgerchor aus dem Tannhäuser, der Dank der Ausländer. Es sprachen Mr. *Chancellor* und Mr. *Odgers* für England, Sir *Savage* für Nordamerika, *Bertrand* für Frankreich, Professor *Meyboom*, ein wahrer Patriarchenkopf, für Holland. Und der Dank wurde zur Tat. Mr. Chancellor gab der Hoffnung Ausdruck, daß der Kongreß einen Schritt zur friedlichen Annäherung der Völker bedeuten werde. Mr. Bertrand ließ sich durch den über die Wartburg hinstreichenden Flug einer Taube zu dem Wort begeistern: die Gedanken, die von dieser Feier ausgehen, achten auch die Staatsgrenzen nicht, alle Zwietracht muß die Liebe heilen! Geradezu brausend

aber wurde der Beifall, den Mr. Odgers Rede auslöste. Er erzählte halb ernst, halb scherzhaft, wie er auch einmal in Deutschland studiert und das Lied von Ännchen von Tharau oder von den drei Burschen, die über den Rhein zogen, gesungen habe. Er dankte der deutschen Theologie für das Licht, das sie überall hin verbreitet, er beglückwünschte uns neidlos zu den unendlichen Fortschritten, die Deutschland auf allen Gebieten gemacht, und betonte mit starker Stimme: „Deutsche und Engländer kommen von demselben Stamme. Es ist gegen die Natur, sie als Feinde gegen einander zu betrachten. Zwischen den beiden ist kein Krieg denkbar. Nicht nur heute, nein, in alle Ewigkeit soll es gelten: Freunde immer, Feinde nimmer!“ Wie das wohltat! Wie nun der Meister Beethoven zu Worte kam: Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre! Und als dann der deutsche Präsident *Schrader* der Freude über das ungestörte Gelingen des Kongresses Ausdruck gab, uns mahnte, den hier empfangenen Gedanken der Freiheit, Einigkeit, Brüderlichkeit in gemeinsamer Gottesliebe hinauszutragen in die Welt, und ganz zum Schluß, umbraust von den beiden letzten Strophen des Lutherliedes, den neben ihm auf hohem Treppenpodest stehenden Vertretern der auswärtigen Völker die Bruderhand reichte, da vertiefte sich in manchem Herzen die Freude zu Dank und Anbetung, und um die dräuenden Türme hörten wir es leise von ferne klingen: Friede auf Erden!

Dann ging es an das Scheiden. Leb wohl, du einzige Burg, und erinnere uns immer wieder daran, was wir dem Doktor Luther und dem Erlebnis schuldig sind, das uns auf deinem Hof geschenkt ward — Lebt wohl, ihr Brüder!

Andacht

gehalten am Freitag, den 5. August, abends 8 Uhr,

von *D. Max Fischer*, Pfarrer an der St. Markuskirche in Berlin.

„Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, es sei stille vor Ihm alle Welt." (Hab. 2, 20).

Wie wir hier beisammen sind, teure Mitglieder dieses Kongresses, im Glauben eins mit Gott, in der Liebe verbunden mit den Menschen, in Hoffnung hingegeben ans Gottesreich und sein Heil, so sind wir ein Tempel Gottes. Denn wo sollte Er wohnen, wenn nicht im Geist und in der Wahrheit, da seine Kinder ihn anbeten.

Der Herr ist in seinem heiligen Tempel — laßt uns denn hören, bevor wir reden!

Im Dunkel der Welträtsel **leuchtet** der heilige Name auf. Und es wird Licht mit Erkenntnis der Wahrheit vom leisen Ahnen bis zum klaren Gedenken.

Gott **redet** und in der Seele regt sich das Leben des Geistes.

Ewig reiche Güte spricht: siehe mein Sohn, mein Einziggeborener, siehe, du Menschheit: alles, was mein ist, das ist dein, und der Friede Gottes regiert in unseren Herzen.

Heilige **Forderung** kommt an uns und wir wissen, wohin unser Wesen weist, wohin wir gesinnt sein sollen.

Das ist sie, die Religion. Laßt uns nicht wähnen, in ihr etwas **machen** zu können. „Nicht ihr habt mich erwählet", spricht das ewige Wort, „sondern ich habe euch erwählet!" Aber laßt uns auch nicht uns betrügen, als ob wir **ausruhen** dürften in der Religion, denn „ich habe euch gesetzt, daß ihr hingehet und Frucht bringt!"

Licht und Liebe und Leben, die der Vater hat in ihm selber, hat er dem Menschen zum Wesen gegeben, sie auch zu haben in ihm selbst. Das ist unser Teil: im eigenen Begreifen selbst ergreifen den göttlichen Grund in uns. Hier im Gemüte erglüht der religiöse Gedanke zu der Liebe von ganzem Herzen und von ganzer Seele, ein Feuer, das das gute Gold des Geistes reinigt von den Schlacken des Fleisches. So lieben

wir, was Er liebt und die Er liebt, auf daß wir vollkommen sein, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist.

Der Meister sitzt am Jakobsbrunnen — erzählt uns Johannes-Evangelist. Es ist das ewige Wort, in Gott und in der Menschheit, tiefste Verbindung der Beiden in Eins, **die Religion** selbst. Und an das Weib, das dahin kommt, Erdenwasser zu schöpfen, richtet er die Forderung: „Gib mir zu trinken!" Ja, die Hohe und Heilige fordert unsern Dienst. Sie fordert ihn jetzt von uns, in diesen Tagen unserer Gemeinschaft. Und wir wollen ihr dienen. Doch laßt uns diesen unsern Dienst nicht verwechseln mit ihr selbst! Denn dann werden wir uns überheben, einer über den anderen, und ausschließend sein einer gegen den anderen, wie die Juden und die Samariter, die keine Gemeinschaft mit einander haben mochten. Wir wollen's nicht vergessen: „Wer von dem Wasser trinkt, das **wir** schöpfen, den wird wieder dürsten." Was **wir** gestalten im religiösen Gedanken, was **wir** tun im religiösen Werk, ist Stückwerk; freies Christentum, du bist nicht unbedingt, unbedingt ist nur unser Glauben und Streben. „Nicht daß ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei, ich jage ihm aber nach, daß ich es ergreifen möchte, nachdem ich von Christo ergriffen bin."

Weil wir aber wissen, was es bedeutet, vom Christusgeiste ergriffen zu sein, darum riefen wir im Namen des Meisters alles zusammen, was nicht Ruhe findet unter irgend einem Joche irgend eines Buchstabens; alle, die Religion nur haben können in der Wahrheit und in der Freiheit. Wir riefen euch zusammen, damit wir, ob auch immer wieder jeder auf seine Weise, mit einander und durch einander „Ruhe finden für unsere Seelen".

„Wenn du erkennetest die Gabe Gottes und wer der ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, du bätest ihn und er gäbe dir lebendiges Wasser."

Wohlan, ihr freien Denker und Arbeiter der Religion, wir wissen um die „Gabe Gottes" und wie wir ringen im Erkennen um's Erkennen, im Tun um die Tat, so laßt uns beten: Ewiger Vater, tränke uns mit dem Lebenswasser aus deinem Geiste, laß es zum Quell in uns werden — in jedem — in unseren Gemeinschaften, in unseren Völkern, in unserer Gemeinschaft — zum Quell, der ins ewige Leben quillt.

Heiliger Vater, heilige uns in der Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit. Amen.

Festgottesdienst in der Jerusalemskirche

Sonntag, den 7. August, nachmittags 5 Uhr.

Präludium F-moll von *Joh. Seb. Bach* (Ausg. d. Bach-Gesellschaft, Bd. 15, Präl. u. Fuge 4).

Gemeindegesang:

Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren, meine geliebete Seele, das ist mein Begehren; kommet zu Hauf, Psalter und Harfe wacht auf, lasset den Lobgesang hören!

Lobe den Herren, der deinen Stand sichtbar gesegnet, der aus dem Himmel mit Strömen der Liebe geregnet; denke daran, was der Allmächtige kann, der dir mit Liebe begegnet.

Lobe den Herren, was in mir ist, lobe den Namen! Alles, was Odem hat, lobe mit Abrahams Samen! Er ist dein Licht, Seele, vergiß es ja nicht, Lobende schließe, mit Amen!

Pfarrer *Alfred Fischer*: Alttestamentliche Schriftlektion. Psalm 103, 1—4:

Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist, seinen heiligen Namen; lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat, der dir alle deine Sünden vergibt, und heilet alle deine Gebrechen, der dein Leben vom Verderben erlöset, der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit.

Chor: Motette, 7-stimmig, von *D. E. Grell*, op. 33 Nr. 8.

Gnädig und barmherzig ist der Herr, geduldig und von großer Güte. Hilf uns Gott unseres Heils, um Deines Namens Willen, errette uns und vergib uns unsere Sünden, Alleluja!

Pfarrer: Neutestamentliche Schriftlektion. Römer 8, 35—39:

Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal, oder Angst, oder Verfolgung, oder Hunger, oder Blöße, oder Fährlichkeit, oder Schwert? Wie geschrieben stehet: Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe. Aber in dem allen überwinden wir weit, um deswillen, der uns geliebet hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine

andere Kreatur, mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.

Chor: Motette für Doppelchor Nr. 5, von *Joh. Seb. Bach.*

Lob und Ehre und Weisheit und Dank, Dank und Preis, Kraft und Stärke sei unserm Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.

Wer faßt, wie groß du, Schöpfer, bist? Du, aller Gott! Dein Tempel ist das ganze Weltgebäude! Lob schallet durch dies Heiligtum. ohn' Unterlaß erschall' dein Ruhm. Verkünden dich bringt Freude, Droben loben, singen heilig, dir zur Ehre, deiner Engel hohe Chöre.

Pfarrer: Gebet.

Gemeindegesang:

Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen, er hilft uns frei aus aller Not, die uns jetzt hat betroffen. Der alt' böse Feind mit Ernst er's jetzt meint; groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist; auf Erd' ist nicht seinsgleichen.

Mit unsrer Macht ist nichts getan, wir sind gar bald verloren, es streit für uns der rechte Mann, den Gott selbst hat erkoren. Fragst du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott; das Feld muß er behalten.

Und wenn die Welt voll Teufel wär und wollt uns gar verschlingen, so fürchten wir uns nicht so sehr, es soll uns doch gelingen. Der Fürst dieser Welt, wie saur' er sich stellt, tut er uns doch nichts; das macht: er ist gericht, ein Wörtlein kann ihn fällen.

Predigt: Text 1. Kor. 13, 13: Glaube, Hoffnung, Liebe.

Der Glaube.

Von Pfarrer *Gottfried Schönholzer* aus Zürich.

Liebe Schwestern und Brüder!

Zum Zeichen, daß eine Gemeinschaft im heiligen Geist die Kinder Gottes auf Erden verbindet, sollen wir Vertreter dreier Sprachgebiete denf ünf tenWeltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt mit einer gemeinsamen Betrachtung eröffnen über 1. Cor. XIII. 13: **Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, die größte aber unter diesen ist die Liebe.** — Mir ist die Aufgabe geworden, über den Glauben

zu sprechen. Was kann man über eine so große Sache in einer Viertelstunde sagen? Laßt mich Einiges von dem andeuten, wessen mein Herz heute voll ist.

Das Geistigste wird uns Menschen im Bilde klar. Mir ist der Glaube ein Strom. Alle Ströme stammen aus dem Meer, (aus diesem speist die Atmosphäre die Quellen in den Hochländern), wandern durch die Lande und münden wiederum ins Meer.

1. **An seiner Quelle ist der Glaube das Aufwachen des menschlichen Verständnisses für die Offenbarung Gottes.** — Ein junger, von Gott erkorener Mann, reinen Gemütes, hat sich, dem Drang seines Herzens folgend, vor bald 2000 Jahren in der Morgenfrühe aufgemacht auf den hinter Nazaret aufsteigenden Hügel. Es ruht die Welt noch im Schweigen und doch wird sie gerade dadurch für den heiligen Jüngling wunderbar beredt. Der schneebedeckte Hermon im Norden, die unter ihm sich ausbreitende Hügellandschaft und das fernleuchtende Meer im Westen rufen ihm zu: „Ehe denn die Erde und die Berge und das Meer geschaffen worden, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit." Der langgestreckte Karmel jenseits der Jesreelebene redet vom zornigen Eifer des Elias und wie Gott ihn gemildert hat. Die heilige Geschichte wird wach, wenn der Blick über Samaria gegen Jerusalem, die Prophetenstadt, vordringt, wo schon den Knaben in einer großen Stunde Gottes heilige Gegenwart berührt hatte, und wenn der Betrachter auf seiner Eltern Häuschen hinuntersieht, so wird dieses ihm zur Predigt von Gottes Vaterliebe. Der Jüngling ist zum Seher geworden. Vergangenheit, Gegenwart, Umgebung reden ihm von Gott und er hebt die Hände zum Zwiegespräch mit dem Ewigen auf: „Unser Vater im Himmel, geheiliget werde dein Name" — Ihr kennet das Gebet. Das ist ein Morgen des Glaubens. Wie der Tau des Himmels auf die wartende Flur, so senkt sich Gott in ein offenes Menschenherz und das Gebet ist das Weihegeläute der seligen Gemeinschaft. Kein Glaube ohne Gebet, kein Gebet ohne Glaube. Dieser liest aus Allem Gott heraus, er liest ihn aber auch in alles hinein. Aus einem Seher wird er zum Dichter. Es singen die Vögel, es leuchten die Lilien; sie werden dem Glauben Jesu zu Bildern der Gott vertrauenden Sorglosigkeit. Der Landmann säet den Samen, das Weib bearbeitet den Teig, der Fischer zieht die Netze ein. Aus jedem wird ein Gleichnis, ein Gedicht über das Reich Gottes. Der Gotterfüllte, der Gläubige, sieht alles mit göttlich inspiriertem Blicke auf Gott und sein Reich hin an. Sag zu deinem Erwachen: „Eine Neuschöpfung Gottes bist du", zu Weib und Kindern: „Eine Gottesgabe seid ihr", zu deinem Tagewerk: „Ein Gottesauftrag bist du" und handle darnach. Siehe, das ist Glaube — Glaube, wie er erwacht ist am Moria für Abraham, am Horeb für Moses, im Tempel für Jesaja, auf dem Damaskuswege für Saulus, erwacht

ist für tausend Gotteskinder zu jeder Zeit, an allen Orten. Gelobt sei Gott!

2. Und dieser Strom „rauscht nun durch alle Welten und höret nimmer auf". Widerstände brechen, Lasten tragen, Mühlen treiben, Segen spenden — das ist seine Arbeit. Widerstände bricht der Glaube; denn er ist eine Kraft Gottes. Wie viel tausend Jahre sind es, daß der junge Rhein seine Sägearbeit am harten Viamala-Gestein begonnen! Jetzt ist er doch hindurch. So ist das Tun der Glaubenden. Sie brechen für ferne Zukunft Bahnen durch hartes Erdreich. Sie brauchen das Ziel nicht zu erleben. Es ist ihnen genug, in Gottes Sinn und Auftrag zu wirken. Die so an der Umgestaltung der wirtschaftlichen Ordnung, an der Verbreitung der Christusgedanken unter die Völker, an der Befreiung vom römischen Gewissensjoch, an der Hebung des zum Himmel schreienden Kongo-Unrechts arbeiten — das sind Glaubende, auch wenn sie nur den ersten Satz des Symbolums unterschrieben. — Doch, was der Glaube dem Einzelnen bringt, ist noch köstlicher. Er befähigt ihn zum Lasten tragen, dazu, sich zu demütigen unter die gewaltige Hand Gottes. Einzigartig steht da, was der Glaube Jesu Christi innert sechs Tagen vermocht hat. Am Palmsonntag noch Zachariasgedanken vom triumphierenden Messias; zwar reitet er auf dem bescheidenen Friedenstier, doch hoffnungsfroh und mit dem jubelnden Volke an Siege denkend, reitet er ein. Montag, Dienstag, Mittwoch, — jeder neue Besuch im Tempel und unter dem Volke stimmt seine Erwartung und Zuversicht herab. Am Donnerstag abend am Abendmahlstisch und in Gethsemane schon der Höhepunkt des Seelenkampfes im Schweiße des Angesichtes — und dann die vollendete Resignation. Vom Zacharias-Messias-Programm hat sich dieser unvergleichliche Held in wenigen Tagen zu demjenigen des Jesaja, des leidenden Gottesknechtes, durchgerungen. Wer denkt das aus? Wer fühlt es nach? Wer von uns **macht** das nach, wenn ihm ein lieber Traum nach dem andern zerrinnt? Ja die größte Erscheinung in der Weltgeschichte ist diese Tragkraft des Glaubens bis zum Tod am Kreuze. Und das ganze apostolische Zeitalter ist ein Zeitalter ausharrender Helden, und die wichtigsten Menschen der Gegenwart sind immer noch die stillen aufrechten Dulder, die unbekannten und bekannten. Und wo einer den gefallenen Bruder stärkt und aufrichtet, da ist der Glaube an das Göttliche im Bruder die Triebkraft. Wo von einem Herzen aus ein Segen über das Land geht, da ist er aus dem Glauben geboren: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde". Kurz: das ist der Sieg, der die Welt überwindet und verklärt: unser Glaube. Sein Ruhm ist die Tat, nicht die Beschaulichkeit.

3. Und doch mündet er aus in das Schauen Gottes. Der tägliche Umgang mit dem Vater, dem Heiligen, macht das Herz des Kindes allmählich

rein und erfüllt es mit dem Frieden der Versöhnung, mit heiliger Freude. Das ist die Lebensarbeit des Glaubens am eigenen sittlichen Wandel und Herzen. Sie führt uns auf die Höhen, welche durch die Worte bezeichnet werden: „Selig sind, die reines Herzens sind“ und: „Es ist mir Speise, den Willen des himmlischen Vaters zu tun“. Auf dieser Höhe ist das Sterben nur die Vollendung der im Leben angestrebten Vereinigung mit dem Vater. Wie der Strom ins Meer, so läuft der Glaube in Gott aus, aus dem er geboren ist. Liebe Schwestern und Brüder, glaubet es einem alten Mann: Das Alter des Glaubenden ist eine fröhliche Zeit, eine Zeit der Heimkehr aus der Fremde in die Heimat. Sein Triumph lautet: Wir werden nicht mutlos; wenn auch der äußere Mensch sich verzehrt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneut (2. Cor. IV. 16) Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. — Gott war mein Hirt in diesem kurzen Leben, rühmt die Glaubenserfahrung des Glaubenden mit dem 23. Psalm, und das ist mir Gewähr dafür, daß ich im Hause des Vaters bleiben werde immer und ewig. Goldne Abendsonne, wie bist du so schön, du Abendsonne nach einem Leben im Glauben! Der spricht: Ich will nicht wissen, wo? und wie? Ich bedarf nicht der gebrechlichen Stützen aus dem Vorstellungsmaterial dieser Welt; ich **weiß**: Ich gehe heim, ich bin vom Vater ausgegangen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. Amen.

Die Hoffnung.

Von Rev. *W. G. Tarrant*, B. A., aus London.

Zwei Dinge gibt es, die für uns von höchster Bedeutung sind: Fürs erste ein neues, mit unwiderstehlicher Kraft vorwärts dringendes Leben und sodann unendliche Hilfsquellen, aus denen dieses neue Leben seine Nahrung ziehen kann. Es besteht freilich eine trennende Schranke, die die Grenze bezeichnet, über die hinaus das neue Leben sich nicht von dem alten trennen kann; aber trotzdem ist, wie die Biologen es ausdrücken, eine Tendenz zur Variation, ein innerer Trieb zum Abändern vorhanden. Und dieser ist die Ursache, daß neue Formen entstehen und daß das zunächst bloß Mögliche sich in Wirklichkeit umsetzt. Das Leben aber hat seinem innersten Wesen nach eine doppelte Richtung: nach innen und nach außen, deshalb kann es sich nur unter beständigen Kämpfen durchsetzen. Die Entwicklung, die im Samen unbewußt vor sich geht — wenigstens soweit unsere Kenntnis reicht —, die geschieht im Menschen bewußt, aber mit derselben Unwiderstehlichkeit. Die

Hoffnung wird immer wieder lebendig, nicht immer mit der rechten Weisheit, aber immer entspringt sie aus dem Teil des Menschen, in dem seine wahre Weisheit wohnt, aus der Seite von ihm, die dem Lichte näher ist. Am weisesten ist sie, wenn sie eingedenk bleibt der gnadenvollen Leitung, die unsere Ziele lenkt, auch wo wir sie uns selber zu setzen scheinen: und wo sie uns verhindert, unsere Ziele zu erreichen, da erweist sie sich erst recht als Führer zum besten Ende.

Denn eines dürfen wir nicht vergessen: alles ungestüme Vorwärtsdrängen meines Lebens kann die unendliche Güte nicht ausschöpfen, die mich geschaffen hat. Nichts kann mich jemals von ihr trennen: mein unendliches Sehnen wird gestillt durch unendliche Erfüllung.

Unter den unzähligen Äußerungen dieses allem Lebendigen eingeborenen Triebes nach Abänderung, der auch im menschlichen Geistesleben gilt, und unter den mancherlei Formen der Sehnsucht und des sich Streckens nach etwas Neuem, wie es aus Not und aus Vertrauen auf Abhilfe entsteht, gehört diese unsre Versammlung zu den beachtenswertesten Erscheinungen. Jeder einzelne von uns könnte von seinen Hoffnungen reden, in denen auch er die Stimme des Trösters, des heiligen Geistes vernommen hat. Aber das bleibt im Heiligtum unseres Herzens eingeschlossen, wenn wir hier in der Kirche zusammenkommen. Aber wir können aus ihnen die Bedeutung unseres gemeinsamen Handelns verstehen lernen. Der das Einzelne gemacht hat, hat auch das Ganze geschaffen. Der Künstler, der die Schneeflocke gebildet, hat auch das Schneefeld geschaffen. Und manchmal scheint es uns, als ob wir seine Gedanken besser erfassen können, wenn er einen großen Zusammenklang schafft, und wir verstehen die Teile oft erst aus dem Ganzen.

Wir, die wir uns hier zusammengefunden haben, stammen aus verschiedenen Ländern, wir sind durch verschiedene Formen nationaler Bildung hindurchgegangen, wir haben verschiedene Erfahrungen hinter uns, wir bringen verschiedene Vorurteile mit und wir sind wohl auch verschieden empfänglich für die Eindrücke, die uns hier treffen werden: aber wir haben uns doch zu einem geistigen Ganzen verdichtet oder sind doch im Begriff, es zu tun. Der Ausdruck „Verdichten", von dieser Versammlung gebraucht, bezeichnet allerdings kein scharf begrenztes und klar in sich abgeteiltes organisches Ganze. Wenn wir in dieser Weise am Ende unserer Entwicklung angelangt wären, so wären wir eben fertig; aber wir sind noch im Zustand des Werdens und haben deshalb unsere Entwicklung noch vor uns. Die Zeiten sind vorbei, in denen man das Ideal einer solchen Vereinigung in starrer Einförmigkeit erblickte. Unsere Gemeinschaft ist deshalb nur um so lebendiger, weil wir durch eine bewegliche Hoffnung, anstatt durch einen festen Besitz verbunden sind.

Was ist es, das wir hoffen? Wie weit wir auch im einzelnen auseinandergehen mögen, in einem sind wir doch einig: wir hoffen auf hellere und vollere Wahrheit, auf reichere und umfassendere Harmonie, auf edlere und vollkommenere Lebensformen.

Ob wir Gelehrte sind oder nicht — wir sind Menschen, und so gilt von uns das Wort: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Wir leben vom Erfassen des wahrhaftigen göttlichen Wortes, das an uns ergeht in den Tatsachen der Vergangenheit und der Gegenwart und in den Weltgesetzen, durch die auch die Tatsachen der Zukunft schon heute bestimmt sind. Es hat noch kein Zeitalter gegeben, in dem die Menge dessen, was gewußt wird, größer war und in dem man doch zugleich deutlicher fühlte, wie unermeßlich noch das Gebiet dessen ist, was wir nicht wissen.

Manche unter denen, die mit uns in diesem Zeitalter leben, spielen bloß mit dem, was ihres Geistes Nahrung sein sollte, wie kränkliche Kinder; andere sind voll ungestümer Ungeduld und, weil sie nicht alles wissen, verzweifeln sie an allem Wissen. Wir möchten keinen von beiden gleichen. Unsere Hoffnung ist, daß wir aus den unerschöpflichen Schätzen der Wahrheit immer mehr empfangen und daß wir trotzdem nicht aufhören, immer mehr zu verlangen. Ist doch auch beim Festmahl der kräftige Hunger der beste Teil der Freude. Und unsere Hoffnung ist um so sicherer, als unser heutiges Geschlecht im Besitz so vieler Erkenntnisse nüchtern geblieben ist. Die Abenteuer, in die man sich in früheren Zeiten gestürzt hat, scheinen endgültig vorüber zu sein. Wem die Freiheit des Gedankens lange verwehrt und verschlossen war, den muß man entschuldigen, wenn er die neugewonnene Freiheit nicht richtig gebraucht. Aber die meisten von uns blicken auf eine so lange Zeit der Gedankenfreiheit zurück, daß, wenn wir die Freiheit nicht dazu benutzen, um immer zuzunehmen an Erkenntnis, daß dann die Schuld ausschließlich an uns selbst liegt.

Wir sind Männer, die die Schlüssel zu dem Schatzkästchen in unsern Händen halten: und die Schätze gehören dem, der die Schlüssel zu gebrauchen versteht. Wir sind hier, um sie zu gebrauchen, wir sind hier, um heute und später immer mehr verstehen zu lernen, was dieses Leben bedeutet, und vor allem, was das Leben bedeutet, das wir in uns selber beständig wachsen fühlen.

Wenn wir aber den Sinn dieses Lebens besser verstehen, werden wir dann nicht auch da einen volleren Einklang hören, wo uns heute oft auseinandergehende Töne zu verwirren drohen? Gar mancher Mißklang, der vereinzelt übel in unser Ohr klingt, trägt schließlich doch zum Wohllaut des Ganzen bei. Natur und Geist, der alte und der neue Mensch, die streitenden Glaubensbekenntnisse und die streitenden Lebens-

bedürfnisse, das, was ich bin, und das, was ich sein möchte — alles muß doch schließlich zur Einheit kommen. Wenn auch die vollkommene Einheit noch fern ist, da Gott sein wird alles in allem, es schenkt uns doch die Hoffnung, daß wir auf dem Wege zu dieser Einheit sind, und macht, daß wir fröhlich auf diesem Wege vorwärts gehen.

Und Großes erhoffen wir für den Menschen: für jeden einzelnen, wie für die ganze Menschheit. Wir hoffen auf größere Freiheit, damit wir einer dem andern besser dienen können, wir hoffen, daß jeder von seinen körperlichen und geistigen Fähigkeiten einen solchen Gebrauch machen wird, daß unser ganzes öffentliches und gesellschaftliches Leben gesundet. Wir hoffen, daß im Wesen des Menschen das in ihm liegende Göttliche aufleuchten werde. Wir hoffen, daß alles Unfruchtbare fruchtbar werde, daß überall, wo wir heute zerstörende Verschwendung sehen, ein durch Weisheit geleitetes Glück erblühe, daß Laster, Verkommenheit, Armut und Krankheit allmählich verschwinde. Wir hoffen auf den vollen Sieg des Evangeliums, auf Frieden auf Erden unter denen, die eines guten Willens sind, wir hoffen, daß die streitenden Kirchen liebende Schwestern und die kämpfenden Klassen hilfreiche Brüder werden, daß alle Reiche der Welt in Frieden und Ehren zusammenwirken zum Guten, und wir hoffen, daß eine vernünftige, gemeinsame Weltwirtschaft, eine wirkliche Weltpolitik, die diesen Namen verdient, schließlich wie eine Rose erblühen wird aus dem Dornbusch der langen Entwicklung der Menschheit.

Sind solche Hoffnungen eitel, weil sie so groß sind? Wenn sie eitel sind, so sind sie es bloß deshalb, weil wir nicht groß genug sind, sie recht zu pflegen. Wenn wir hier wirklich nur reden und debattieren, vollends, wenn wir bloß kritisch zuhören, dann ist alles, was wir treiben, nur Spott, wie so vieles andere. Dann hängen wir dem Menschensohn zwar einen Purpurmantel um, aber wir sehen trotzdem untätig zu, wie er jeden Tag aufs neue gekreuzigt wird.

Wenn wir aber mit männlicher Aufrichtigkeit nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten, dann wird uns alles das, was wir hoffen, zufallen. Gott weiß, daß wir es brauchen: unsere Not bürgt uns dafür, daß er uns überreich geben wird, was wir bedürfen.

Aus dem Dunkel der Vorzeit grüßen uns unbekannte Pfadfinder, die unter Gefahren den Weg gebahnt haben, auf dem wir im Vollbesitz unserer heutigen Zivilisation sicher weiterschreiten; es grüßen uns Propheten, die in ungewisser Dämmerung und mit einfältigen Gedanken Gott gesucht haben, ob sie doch ihn finden und fühlen möchten. Von den Helden, die am Morgen unserer Geschichte gekämpft haben, klingen die Stimmen derer zu uns herüber, die da fühlten, daß sie von Gott zeugen durften, und die von ihrer Hoffnung geleitet waren wie von

Engeln. Aus den zahllosen Scharen, die den Tag der Welt erfüllen, der auch für uns noch immer im Anbrechen ist, rufen uns die Stimmen der Geister: Wir heißen euch hoffen.

Und so wahr der Gott der Hoffnung uns helfe, wir wollen hoffen. Unsere Hoffnung soll nicht nur ein schwaches Vertrauen sein, das uns alles in weichem Moll ertönen läßt, sondern jene große erwartungsvolle und schöpferische Hoffnung, die unsere Seelen gemeinsam in kräftigem Dur erklingen läßt, gegründet auf Glauben an Gott und gekrönt mit der alles übertönenden **Liebe.** Amen.

Die Liebe.

Von Pfarrer *J. Emile Roberty* aus Paris.

Im Namen des Gottes, den wir im Geist und in der Wahrheit anbeten und der uns hier zusammengeführt hat, im Namen Jesu Christi, unseres Herrn und Heilandes, haben wir euch ermahnt zu glauben und zu hoffen. Nun gilt es noch die Botschaft der Kirche zu vollenden und uns an das höchste Gebot zu erinnern, an das der Liebe: „Die Liebe höret nimmer auf."

In dem Eifer, dieses Wort wahr zu machen, sind alle wahren Gläubigen aller Kirchen einig. In einer Versammlung, wie die unsrige, wo jeder sich dem andern verbunden fühlt in dem Streben nach dem gleichen Ideal, in der heiligen Leidenschaft für die Freiheit, für das Recht der Aufrichtigkeit in Glauben, Wort und Tat, in einer Versammlung wie die unsrige, wo Hunderte aus verschiedenen Völkern und Sprachen zusammenkommen und ihre Mußezeit dazu verwenden, sich in dem Ursprungslande unserer glorreichen Reformation zu begegnen, wo alle die, die sonst in kleine von einander getrennte Kirchen gespalten sind, wie früher in Boston, in Genf, in Amsterdam, in London, so jetzt hier in Berlin sich der Einigkeit im Geiste erfreuen, in einer solchen Versammlung ist es wohl nicht schwer, dem Gebot der Liebe zu gehorchen, es als das höchste und als das allein ewige zu predigen und zu bekennen: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung und Liebe, aber die Liebe ist die größte unter ihnen."

Aber es hieße die Weltgeschichte nicht kennen und unsere eigene Erfahrung der Sünde verläugnen, wenn wir nicht zugeben wollten, daß die Wirklichkeit leider weniger einfach und viel trauriger aussieht. Um dieser Wirklichkeit ins Gesicht zu sehen und das ewige Rätsel — nicht etwa zu lösen, sondern nur zu lesen, bleibt mir nur eine Viertelstunde

Zeit. Ich muß mich daher auf ein oder zwei Dinge beschränken, die mir besonders wichtig erscheinen.

Ihr wisset alle, daß das Wort „Liebe" im Munde Jesu Christi eine andere Bedeutung hat als in den Gedanken Buddhas, Konfutses oder Mohammeds. Im sittlichen Leben gelten die Worte so viel als die Männer, die sie ausgesprochen haben, soviel wie jene Männer davon in ihrem Leben verwirklicht haben. Der sich christlich nennende Teil der Menschheit hat aber oft genug die Liebe entstellt und entwürdigt im Vergleich zu dem hohen Sinn, den Jesus in das Wort gelegt hat.

Trotz Paulus, trotz den großen Propheten des Alten Testaments, deren wir immer eingedenk sein wollen als der wahren Vorfahren des freien Evangeliums und aus deren Seele Jesus das Wort geschöpft hat, das er durch seinen Geist und durch sein Leben in der Kraft Gottes zur Vollendung erhoben hat, trotz alledem hat die Christenheit die Liebe verwechselt und verwechselt sie zum Teil noch mit Almosen, mit Wohltätigkeit, mit Verzeihung, mit Opfer, mit den einfachsten Regungen des Mitleids; dies ist so weit gegangen, daß die moderne Welt, die leidenschaftlich nach Gerechtigkeit verlangt, wenigstens mit Worten, daß vor allem der moderne Arbeiter, der mit Recht eine bessere Lebenshaltung beansprucht, nichts wissen will von der Liebe, sondern in ihr nur eine Gegnerin der Gerechtigkeit sieht, ein bequemes Mittel, um die Kluft swischen Reich und Arm, zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Bezitzenden und Enterbten offen zu halten. Auf der andern Seite ist die Jugend teilweise, soweit sie von Nietzsche beeinflußt ist, geneigt die Liebe herabzudrücken auf die Stufe der Feigheit und der Furcht und sie als das Hauptkennzeichen der Sklavenmoral anzusehen. Ich will zugeben, daß gegenüber den amtlichen Verkündigern der Liebe und auch gegenüber den übrigen Gliedern der Christenheit sogar diese Anklagen nicht immer ganz unbegründet gewesen sind: aber wie ungerecht und wie oberflächlich sind doch die Ankläger, wenn sie das Wesen der Liebe nicht erkennen wollen aus den Taten und dem Leben der Missionare und der großen Staatsmänner, der Mönche und der Reformatoren, mancher auserwählter Frauen und sogar mancher Kriegshelden, deren ganzes Leben der Verteidigung fremder Rechte gewidmet war! Lassen wir uns nicht durch den äußeren Schein täuschen, sondern versuchen wir in die Tiefen der Seele einzudringen: nicht bloß bei der heiligen Therese, bei Franziskus von Assisi, bei Elisabeth Frey, bei Josephine Butler, bei Livingstone, sondern auch bei Johanna von Orleans, bei Washington, bei Lincoln, bei Gordon, bei Gustav Adolph, bei Friedrich dem Großen. Ist es hier wirklich die Liebe in der Form persönlicher Selbstsucht, Feigheit, Nachgiebigkeit oder sonst in irgend einer dekadenten Form, wie Nietzsche sagen würde, die diese Männer und Frauen

in den höchsten Augenblicken ihres Lebens beseelt hat? Ist es nicht vielmehr die Liebe für andere, der Eifer für das Recht des andern, die hier, wenn die Not der Stunde es gebietet, bis zur Aufopferung des eigenen Rechtes sich steigern? Und ist die so betätigte Liebe für das Recht der andern nicht eben das Wesen dessen, was Jesus Christus und seine Jünger zu allen Zeiten Liebe genannt haben? Diese Liebe enthält gewiß die Wohltätigkeit, das Verzeihen, die Güte und das Mitleid in sich: aber wenn sie die Rechte der andern auf ein Leben verwirklichen will, das immer höher und reicher, immer freier von wirtschaftlicher, staatlicher und kirchlicher Abhängigkeit sein soll, so schafft sie in den Herzen derer, die sie erfüllt, eine unbesiegbare Kraft und macht die Gebundensten unter ihnen nicht etwa zu Sklaven, sondern zu Königen des Geistes, zu christlichen „Übermenschen".

Nietzsche glaubte eine höchst radikale Kritik der christlichen Liebe auszusprechen, als er seinen Zarathustra sprechen ließ: „Eure Nächstenliebe, das ist eure schlechte Liebe zu euch selber. Was ihr suchet, das ist einer, der euch lieben soll. Aber höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen. Höher noch als die Liebe zum Menschen ist die Liebe zu Sachen und zu Gespenstern. Das Gespenst, das vor dir herläuft, mein Bruder, ist schöner als du: warum gibst du ihm nicht dein Fleisch und deine Knochen? Aber du fürchtest dich und läufst zu deinem Nächsten... Meine Brüder, rate ich euch zur Nächsten-Liebe? Lieber noch rate ich euch zur Fernsten-Liebe!"

Aber das Wesen der christlichen Liebe ist ganz genau eben diese Liebe zum Fernsten, das heißt zu einer Idee, zu einem Grundsatz, zum Rechte des Andern, also zu einer Art Gespenst, das seinen Ort wechselt mit dem Fortschritt der Erkenntnis und mit den neuen Offenbarungen des Lebens, ein Gespenst, dem Tausende von Männern und Frauen ihr Fleisch und ihre Knochen gegeben haben. Es ist nicht die Liebe zum Rechte der und der besonderen Persönlichkeit, sondern die Liebe zum Rechte aller — mit Ausnahme meines eigenen — ohne Unterschied des Standes, des Volkstums und der Religion. Und ist es nicht der Ruhm des Evangeliums — was auch die Jünger Nietzsches sagen mögen — daß es der Welt diesen neuen Sinn der Liebe geschenkt hat, die vor unsern Augen leuchtet, einer Liebe, an der die Eigensucht, die feige Nachgiebigkeit, das persönliche Behagen an eigenem Glück keinen Anteil mehr hat, einer Liebe, die nicht töricht ist, wie eine Laune, nicht kriechend wie ein Sklave, sondern kraftvoll und stark wie der Wille eines Gottes?

Was unter Nietzsches Angriffen dahinfällt, das ist ein Zerrbild der christlichen Liebe, das ist jedenfalls nicht die Liebe, die Jesum in den Tod getrieben hat.

Wenn diese Liebe auch uns das Kreuz bringt — und wir dürfen nicht vergessen, daß die Kreuze im Bereiche unserer abendländisch-christlichen Kultur heute leichter zu tragen sind als früher; die neunzehn Jahrhunderte des Christentums haben doch nicht ganz vergeblich gearbeitet, was man auch dagegen sagen möge; die Dunkelheit, die jedes Kreuz bedeckt, erhellt sich doch auf Augenblicke und öfter als früher; die Apostel des Rechtes der andern haben doch jetzt mehr Aussicht, noch vor ihrem Tode den Dank der von ihnen Befreiten entgegenzunehmen — wenn also die Liebe uns noch das Kreuz bringt, so geschieht das nur, weil immer noch zu wenig Menschen die Liebe in ihrem eigenen Leben verwirklichen, der Kampf also immer noch ein ganz ungleicher ist. Wenn ich mein Herz der Liebe öffne, die das Herz Jesu Christi erfüllte, dann kämpfe ich für das Recht des andern, aber ich kann nicht mehr für das meinige kämpfen. Dann hat Tolstoi Recht. Andere müssen es für mich tun. Tun sie es nicht, so werde ich das Opfer. Dieses Opfer nehme ich auf mich in einer Art von Torheit, wie der Apostel es nennt: aber diese göttliche Torheit bringt die Welt am stärksten vorwärts, und wenn es heute noch ungerechte Mächte gibt, so gibt es dafür noch viel mehr Märtyrer. Und die ganze Weltgeschichte zeigt, daß die Henker eher müde werden als die Märtyrer der Liebe.

Das Gemeinwesen der Zukunft wird sicher nicht fertig gebaut, so lange nicht alle seine Bürger diese Liebe in ihrem Leben verwirklichen und betätigen. Erst wenn alle Liebeswillen sich „überkreuzen", kann das Gewölbe der wahren Gemeinschaft sich kräftig ineinanderschließen. Heute sehen wir erst einige große Bogen sich in die Luft erheben: das sind die Taten der auserwählten Seelen. Einige sind wieder eingestürzt, andere überdauern unzerstört die Jahrhunderte, einige sind bereits mit andern zu einem größeren Ganzen vereinigt, und in der Ferne sehen wir in einem leuchtenden Nebel das vollkommene Bauwerk erstehen. Aber das wird nicht eher vollendet, als bis die Liebe alle Herzen durchdringt, bis alle Arme sich erheben, alle Hände sich vereinigen. Diese heilige „Überkreuzung" wird, wenn man so will, die Umkehrung der Selbstsucht und der Sieg der Liebe sein. Dann wird es keine Kreuze mehr geben, denn jeder anerkennt die Rechte der anderen und jedes Recht wird dann verankert sein im innersten göttlichen Wesen der Menschheit.

Dieser Zukunft geht die Menschheit entgegen, getrieben von denen, die selber von der Liebe Christi gedrungen sind, und es gibt solche auch unter denen, die seinen Namen nicht anrufen.

Und wir, meine Freunde, die Gott befreit hat von dem Fluche des Autoritätsglaubens, wir, die wir eigentlich die freiesten Menschen sein sollten, fühlen wir denn auch die ungeheure Verantwortlichkeit, die auf uns liegt? Empfinden wir lebhaft genug, daß wir in der Übung

der Liebe, im Kampf um das Recht des andern, im willigen Aufsichnehmen aller Leiden und Entbehrungen, die dieser Kampf mit sich bringt, daß wir uns darin von niemand übertreffen lassen dürfen und daß ein Mensch, der mit dem freien Christentum nur spielt, eigentlich unmöglich sein sollte?

Wir sind teuer erkauft, nicht bloß durch die Liebe Christi, sondern auch durch die Leiden vieler unserer Vorfahren, deren Herz die Liebe Christi erfüllte, wir wären die Undankbarsten und Gleichgültigsten unter allen Christen, wenn unsere Freiheit nicht bewirkte, daß unsere Liebe immer wärmer, unsere Opfer immer williger werden.

„Die Liebe höret nimmer auf." Aber die sich nicht von ihr erfüllen lassen, werden wohl im künftigen Leben ein trauriges Dasein führen, bis sie sich zur Liebe bekehren.

Wenn aber alle Herzen von der Liebe erfüllt sind, wie die Luft am Mittag vom Licht erfüllt ist, wenn das Recht eines jeden Menschen anerkannt ist, dann wird die Liebe die Waffen niederlegen, mit denen sie bis dahin gekämpft hat, alle Schleier werden von ihr abfallen und sie wird so erscheinen, wie sie von Ewigkeit her im Herzen Gottes lebt.

Sie wird wieder mit ihren wahren göttlichen Namen genannt werden, deren Klang bis jetzt erst auf den fernsten blassesten Sternen ertönt: Harmonie und Schönheit.

Die Schönheit des Herrn sei über uns! Amen.

Gemeindegesang:

Das Wort sie sollen lassen stahn und kein Dank dazu haben; er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben. Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib: laß fahren dahin, sie haben's kein Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben.

Pfarrer Professor *D. von Soden,* Berlin: Vater-Unser und Segen.

Chor: Motette von *Joh. Seb. Bach* (Ausg. d. B.-G., Bd. 39; Ausg. d. N.B.-G., I²).

Gott lebet noch! Seele, was verzagst du doch? Gott ist gut, der aus Erbarmen alle Hilf' auf Erden tut, der mit Kraft und starken Armen machet alles wohl und gut. Gott kann besser als wir denken, alle Not zum Besten lenken; Seele, so bedenke doch: lebt doch unser Herrgott noch!

Gott lebet noch: Seele, was verzagst du doch? Bist du schwer mit Kreuz beladen, nimm zu Gott nur deinen Lauf, Gott ist groß und reich an Gnaden, hilft den Schwachen gnädig auf. Gottes Gnade währet immer, seine Treu vergehet nimmer; Seele, so bedenke doch: lebt doch unser Herrgott noch!

Fuge: F-moll von *Joh. Seb. Bach* (Ausg. d. B.-G., Bd. 15, Präl. u. Fuge 4).

Andacht

gehalten am Montag, dem 8. August, vorm. 9 Uhr,

von Professor *D. Martin Rade*, Marburg.

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und unserm Herrn Jesu Christo.

2. Kor. 4, 7: „Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns."

Meine Freunde! Ein deutscher Theologe des 19. Jahrhunderts hat einmal gesagt: Wir sind eine **ecclesia possidentium,** nicht eine **schola quaerentium,** das will sagen: wir sind eine Gemeinde von Besitzenden, nicht eine Schule von Suchenden. Ich denke, wir sind beides, eine **ecclesia possidentium** und eine **schola quaerentium.**

Wir sind eine **ecclesia possidentium,** d. i. eine Gemeinde von Besitzenden, eine Gemeinde von Reichen. Denn wir haben einen Schatz, der ist unser eigen, und viele Menschen haben ihn nicht; und wer den Schatz hat und weiß ihn zu schätzen, der weiß, daß die Andern uns darum beneiden müßten, die ihn nicht haben und nicht kennen. Und sie tun es auch, wo sie ahnen, was wir an unserm Schatze haben.

Dieser Schatz ist unsere Religion, ist unser Glaube an Gott. Woher haben wir denn diesen Schatz? Das ist eine wunderbare Geschichte, das ist die Geschichte eines jeden von uns, das ist die Geschichte von Jahrtausenden. Aber wenn wir, die wir hier versammelt sind, von diesem Schatz nichts hätten, so wären wir hier nicht beisammen. Wenn wir wirklich nur Suchende, Sehnende, Verlangende wären, so gingen wir ein jedes seinen eigenen Weg und liefen dahin und dorthin und suchten in der Verzweiflung der Einsamkeit, ob wir wohl auch endlich einmal finden möchten. Statt dessen sind wir zusammengekommen in der Gewißheit eines gemeinsamen Gutes, eines Reichtums, der unser ist, in dessen Besitz wir uns verstehen, zu dessen Gebrauch wir uns verbinden wollen.

Wir sind eine Gemeinde von Besitzenden, wir sind eine Gemeinde von Reichen. Und wenn wir zurückschauen auf diese Geschichte Gottes mit den Menschen, die uns diesen Schatz geschenkt hat, dann werden die meisten von euch auf die Frage: was nun das köstlichste Kleinod

in diesem Schatz für uns ist, mit mir sprechen: „Mein höchste Zier und Kleinod bist auf Erden Du, Herr Jesu Christ, Dich will ich lassen walten."

Aber wir sind beides, wir sind eine **ecclesia possidentium,** und wir sind zugleich eine **schola quaerentium,** eine Schule von Suchenden, denn wir haben unsern Schatz in irdenen Gefäßen. Es ist zerbrechlicher Ton, in den der ewige, himmlische Inhalt eingesenkt ist. Wieder sage ich: Eine wunderbare Geschichte, daß das hat so kommen können, daß das so sein darf! Wir begreifen oft nicht, wie Gott der Herr das aushalten kann, daß wir einen solchen Schatz in irdenem Gefäße haben. Denn wie töricht das Gefäß ist, in dem wir solchen Schatz bergen, das wissen wir, soweit wir uns selbst kennen. Oder steht es etwa so in der Welt, daß die Menschen rasch, wenn sie uns begegnen, an uns wahrnehmen, wie reich wir sind? Merken sie es an unserm Glück? Merken sie es daran, daß wir viele reich machen? Merken sie es an der Befriedigung und Sicherheit unserer Weltanschauung? Daran, daß wir vielen ein Wegweiser sind? Gott gebe es! Aber ich denke, ein jeder muß an seine Brust schlagen und sagen: ich bin ein irdenes Gefäß.

Und wenn wir nun die Kirche anschauen, die Religionsgemeinde, der wir angehören, mit ihren Institutionen, mit ihren Organisationen: ist denn diese unsre Kirchengemeinschaft, welche es auch sei, ein Licht in der Welt und eine Stadt auf dem Berge, durch die der Name Gottes geheiligt wird unter den Menschen? Müssen wir nicht bekennen, wo wir auch herkommen, ob aus einer lutherischen Landeskirche oder aus einer reformierten Freikirche, ob wir Presbyterianer oder Independenten sind, müssen wir nicht bekennen: Es ist ein irdenes Gefäß! Und wir können wiederum oft nicht begreifen, daß Gott der Herr dieses irdene Gefäß nicht zerschlägt. Zuweilen zerschlägt er es auch und muß er es zerschlagen, damit der Schatz, der in dem Gefäß ist, wieder hervorkomme. Aber soll das so sein? sollen wir den Zorn Gottes so heraufbeschwören? Wollen wir nicht lieber daran denken und darum bitten und gemeinsam mit einander daran arbeiten, daß der Schatz ganz anders hervorleuchte durch die immer strömende Rede unserer Prediger und durch das unablässige Tun und Lassen von uns allen und durch die Einsicht und den Wert unserer Institutionen und Organisationen?

Ja, Gott der Herr hat Geduld. Er hat die Geduld mit uns, die wir Suchende sind, eine **schola quaerentium,** eine Schule von Suchenden, eine Kinderschule, eine Schule von Kindern, die noch nicht genug gelernt haben. Aber ich denke, meine Freunde, wir sind Kinder, die noch viel lernen wollen, die sich auch wollen erziehen lassen, die nicht eher selbst Ruhe haben mögen in ihrer Seele, als bis sie auch die Tiefen der Gottheit erkennen. Die darum warten auf Gott, was er noch mit uns vorhabe, die hoffen, daß er uns führe von einer Klarheit zur

andern und von einer Offenbarung zur andern und lasse uns endlich einmal das Vollkommene schauen. Und wenn das Vollkommene da sein wird, dann wird das Stückwerk aufhören.

Und so soll es sein, so will es Gott, damit die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns. Er will, daß wir als die Besitzenden, Reichen auf dem Wege des Suchens und des Strebens und des Ringens gehen. Und er hat da noch viel mit uns vor. Meine Freunde! Was mag er mit uns noch vorhaben? mit einem jeden von uns, die wir aus aller Welt hier versammelt sind? Was mag er mit unseren Kirchen noch vorhaben? Was mag er mit dieser Menschheit auf Erden noch vorhaben? All das wissen wir nicht, wir können es ahnen, wir können es erbitten. Wir wissen Eins: seine überschwengliche Kraft wird es tun. Und wenn der Herr die Gefangenen Zions vollends erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden.

Herr, Du hast Großes an uns getan, des sind wir fröhlich. Aber vollende das gute Werk, das Du an uns angefangen! Mache uns frei von jeder törichten Gebundenheit! Mach' auch unsere Brüder und Schwestern alle frei in Dir, gebunden in Dir! Ziehe uns zu Dir aus lauter Güte! Laß uns den Tag der Vollendung einst schauen, aber schon hier, da wir noch im Glauben stehen, unseres Glaubens gewiß sein! Segne uns, wenn wir zu Dir sagen, wie Dein Sohn uns geheißen hat: Vater unser, der Du bist im Himmel! Amen.

Montag, den 8. August, vormittags.

Ansprache des Präsidenten Karl Schrader zur Eröffnung des Kongresses.

Als jetziger Präsident des Kongresses eröffne ich hiermit seine heutige 5. Tagung, begrüße die zahlreiche Versammlung herzlichst und wünsche, daß unsere Beratungen den Erfolg haben mögen, den wir alle von ihnen erhoffen.

Mit dem heutigen Tage trete ich das mir übertragene ehrenvolle Amt an. Nicht ohne Bedenken habe ich es übernommen. Meine Vorgänger im Amte waren ausgezeichnete Theologen; ich bin weder Theologe noch Geistlicher, sondern ein einfacher Laie. Ich weiß und empfinde täglich mehr, daß mir damit eine für mein Amt wesentliche Eigenschaft abgeht. Aber die Verhältnisse in Deutschland haben es rätlich erscheinen lassen, die Leitung des Kongresses und die Verantwortung für ihn in Laienhand zu legen; und es ist vielleicht auch nicht ohne Bedeutung, daß die Grundsätze des Kongresses einmal von einem Laien vertreten werden.

Meine erste Pflicht ist, dankbar die Leistungen der früheren Kongresse anzuerkennen. Ihre Gründung ist erfolgt in Boston. Sie war eine große Tat. In die Vielgestaltigkeit der Religionen wurde der Gedanke gestellt, daß sie alle geeint seien durch die Religion, und daß hierin innerer Frieden der einzelnen Konfessionen und versöhnliches Verhältnis der Religionsgemeinschaften zu einander zu finden sei. Die Ausbreitung und Pflege dieses Gedankens ist die Aufgabe des Kongresses gewesen. Sie ist glücklich gelöst. Wenn es einen Ort gab, wo der Kongreß entstehen konnte und sollte, so war es das freie Amerika und in ihm Boston, eine Stadt, ausgezeichnet durch alte Bildung, eine Stätte der ersten Freiheitsbestrebungen Amerikas, eine Vereinigung der besten und tüchtigsten Männer. Dort bestand ja schon politische und religiöse Freiheit, und die dem Kongreß gegebenen Grundsätze waren dort etwas Selbstverständliches, so selbstverständlich, daß man sich vielleicht nicht einmal ihrer großen Tragweite voll bewußt war.

Der Erfolg ist zum größten Teile dem zuzuschreiben, daß von Anfang an die Kongresse von wärmster Religiosität erfüllt waren. Die Bewegung ist nicht eine verneinende, sondern eine bejahende. Um der Religion willen wird Freiheit verlangt. Niemand hat auch dem Kongreß religiöse Gleichgültigkeit vorwerfen können. Wir danken dies den hervorragenden Männern, die an der Spitze standen, nicht minder aber dem Geiste der religiösen Gemeinschaft, in welcher der Kongreß seine erste und beste Stütze fand: den amerikanischen und englischen Unitariern. Ihnen allen, insbesondere aber meinem Amtsvorgänger Rev. Dr. Samuel A. Eliot, der zu unserm größten Bedauern nicht imstande ist, unserer heutigen Tagung beizuwohnen, und dem Manne, der von Beginn an die treibende Kraft gewesen ist und dem auch die gegenwärtige Tagung außerordentliches verdankt, unserm Generalsekretär Herrn D. Wendte, habe ich den wärmsten Dank abzustatten.

Nun lassen Sie mich auf die Aufgaben unserer gegenwärtigenTagung kommen. Sie sind umfassender als in früheren Jahren; so umfassend, daß Gegenstände, die nicht in den engeren Rahmen des Kongresses gehörten, in Vorversammlungen am Sonnabend und in Volksversammlungen am gestrigen Tage verhandelt sind. Ihr Besuch und ihr Erfolg ist, wie Sie wissen, ein außerordentlich großer und eine würdige Einleitung unserer Hauptversammlung gewesen. Mehrere tausend Menschen, die nicht in den Kongreßlisten stehen, haben an diesen Versammlungen teilgenommen.

Die Volksversammlungen sind eine Berliner Spezialität. Wir legten Wert darauf, zu zeigen, daß die religiöse Bewegung in Berlin stark genug war, eine große Volksversammlung zur Besprechung religiöser Fragen ohne jede Kontrolle abzuhalten. Alle drei Versammlungen waren sehr zahlreich besucht. Die Aufmerksamkeit war allgemein, und es ist nicht das mindeste geschehen, was die Würde der behandelten Gegenstände beeinträchtigt hätte. Wir haben die große Freude gehabt, daß auch in diesen Versammlungen eine Anzahl unserer auswärtigen Freunde gesprochen haben. Sie haben begeisterten Dank gefunden; sie und alle Teilnehmer der Versammlungen werden gesehen haben, daß das Babel Berlin nicht so schlimm ist, wie es oft geschildert wird.

Das Programm ist in etwas anderer Weise als bei früheren Kongressen aufgestellt. Diese hatten wesentlich dazu gedient, die Grundgedanken des Kongresses zunächst im engeren Kreise zu entwickeln, Freunde zu sammeln, sie zu gemeinsamer Arbeit zu verbinden und bei jeder Tagung ein größeres Material und eine größere Zahl von ausgezeichneten Männern und Frauen, die für die Ansichten des Kongresses eintreten, der Öffentlichkeit vorzuführen.

Das ist, wie die gedruckten Berichte der früheren Versammlungen dartun, in vollem Maße geschehen. In den Berichten der Delegierten zu den Kongressen ist eine umfassende höchst wertvolle Darstellung der Verbreitung der Ansichten enthalten, welche der Kongreß vertritt.

In Boston war ein wesentlicher Grund für die Wahl eines deutschen Versammlungsortes der Wunsch, nahe Beziehungen mit der deutschen wissenschaftlichen Theologie herzustellen. Daraus ergab sich schon, daß ein Teil des Programms wissenschaftlichen, theologischen Darlegungen vorbehalten werden mußte. Aber noch eine andere Erwägung hat auf die Gestaltung der diesjährigen Tagung gewirkt.

Der Kongreß hatte bisher in solchen Ländern getagt, in welchen den Grundsätzen des Kongresses einigermaßen entsprechend die kirchlichen Verhältnissen sich gestaltet hatten, in England, in den Niederlanden, in der Schweiz, in den Vereinigten Staaten von Amerika. Anders steht es in Deutschland. Hier sind noch die schärfsten kirchlichen Gegensätze lebendig; in Folge der geschichtlichen Entwicklung und der politischen Gestaltung.

In Deutschland hatte die Reformation den Sieg davongetragen. Die Gegenreformation gab aber der katholischen Kirche neue Kraft. Die Folge davon ist, daß zwei starke privilegierte Kirchen, die katholische und die evangelische, nebeneinander und in scharfem Gegensatze zueinander und zu Zeiten, wie gerade jetzt, in erbittertem, durch Organe des Katholizismus hervorgerufenem Kampfe stehen. Der Staat hat einen großen Einfluß auf diese Kirchen und diese wieder auf die Staatseinrichtungen, insbesondere auf die Schule. Die Kirchenaufsicht übt nicht das ganz Deutschland zusammenfassende Reich, sondern jeder einzelne Staat für sich nach eigenen, keineswegs gleichen Ansichten aus. Die evangelische Kirche zerfällt in so viele Sonderkirchen, wie es Staaten gibt. Preußen hat sogar neben der die sogenannten alten, d. h. vor 1866 erworbenen Provinzen umfassenden, zur Union übergegangenen Kirche für jede neuerworbene Provinz Sonderkirchen aufrecht erhalten.

In den evangelischen Kirchen ist ein lebhafter Kampf zwischen der an den alten Bekenntnissen festhaltenden und der freieren Richtung.

Die Sekten spielen eine geringe Rolle, keine von ihnen ist auch nur annähernd zu der Bedeutung gekommen wie in England und Amerika.

Die katholische Kirche bildet eine geschlossene Einheit; sie häl mit der ihr eigenen Kraft und Konsequenz die allerdings nicht aus dem Volke, sondern nur aus den Kreisen der Gelehrten kommenden Selbstständigkeitsbestrebungen nieder, sie machen sich aber allmählich stärker geltend.

Neben den christlichen Kirchen besteht ein durch Besitz und Bildung starkes Judentum. Gesetzlich genießen die Juden völlige Rechtsgleichheit, die ihnen aber praktisch oft verkürzt wird.

Die schnelle wirtschaftliche Entwicklung hat die materiellen Interessen stark vor den idealen hervortreten lassen, die Folge davon ist gerade in den höheren Klassen vielfach Gleichgültigkeit gegen die Religion. In den arbeitenden Klassen wird ein scharfer Gegensatz gegen die Besitzenden, besonders gepflegt von der Sozialdemokratie. Ihr erscheint Religion und Kirche als eine zur Niederhaltung der Arbeiter dienende Einrichtung. Was in keinem anderen Lande der Fall ist, das haben wir in Deutschland: eine starke, der Kirche und der Religion direkt feindliche Gesinnung eines sehr großen Teiles der arbeitenden Klassen.

Modernistische, freireligiöse und ausschließlich die ethische Seite betonende Bestrebungen fehlen auch in Deutschland nicht; sie vertreten ihre Ansichten mit Ernst.

Stoff zu Streitigkeiten ist sonach in Deutschland vorhanden, mehr als in anderen Ländern. Aber der Kampf hat dadurch noch einen besonderen Charakter, daß die kirchlichen und staatlichen Einrichtungen in enger Beziehung zu einander stehen. Streitigkeiten, die in anderen Ländern innere Angelegenheiten der Kirchen sind und um welche sich niemand als diese kümmert, werden Staatsangelegenheiten — Herrschaftsfragen zwischen Staat und Kirchen; so fühlt sich auch wohl der Staat verpflichtet, das Interesse der Religion gegen Freidenker zu vertreten.

Eine erfreuliche Seite der deutschen religiösen Zustände ist das starke philosophische, historische und theologische Interesse, welches eine glänzende Entwicklung der Theologie, zunächst besonders in der freien Richtung, bewirkt hat. Zum ersten Male hat jetzt die deutsche Theologie, und zwar mit großem Erfolge, versucht, populär zu werden. Die großen Sammlungen ihrer durchaus wissenschaftlichen, aber zugleich für jeden Gebildeten verständlichen Werke sind weit verbreitet. Vielleicht nicht gern, aber der Not gehorchend, ist die andere Richtung auf diesem Wege gefolgt.

Der Kongreß konnte in einem Lande, das so mannigfaltige und so schwere religiöse Fragen in sich schließt, nicht tagen, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen. Freilich in seiner Weise. Der Kongreß will keine Kirchenpolitik treiben, er will sich nicht in bestehende Verhältnisse mischen, will über sie nicht aburteilen, sondern nur zeigen, wie sich seine Grundsätze zu ihnen verhalten.

Die zahlreichen Vorträge behandeln die Gegenstände nur von allgemeinen Gesichtspunkten aus; wo es sich um Meinungsverschiedenheiten handelt, ist die Darlegung in die Hände solcher Redner gelegt, welche ihre eigene Überzeugung vertreten. Und es ist dafür gesorgt, daß da, wo es sich um verschiedene Ansichten handelt, diese voll zur Geltung kommen. Selbstverständlich ist für die Redner der Kongreß nicht

verantwortlich, sie tragen selbst die Verantwortung, und keine andere Schranke ist ihnen für ihre Ausführungen gesetzt, als die, welche für sie selbst der Charakter der Versammlung ergibt.

Der Kongreß ist ein Religionsgespräch, in welchem sich die verschiedenen Richtungen auseinandersetzen und sich zu verständigen suchen.

Aufgabe des Kongresses ist, die verschiedenen Ansichten darzulegen und dadurch und durch die Art der Behandlung versöhnlich zu wirken. Beschlüsse faßt der Kongreß überhaupt nicht. Er mischt sich in keiner Weise in die Verhältnisse der bestehenden Religionsgemeinschaften ein. Wohl alle Mitglieder des Kongresses gehören bestimmten Religionsgemeinschaften an und denken nicht daran, sie zu verlassen, oder ihre Wirksamkeit in ihnen aufzugeben. Der Kongreß hat nur das Bestreben, daß in allen Religionsgemeinschaften sein Grundgedanke der religiösen Freiheit zur Anerkennung komme und daß zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften ein brüderliches Verhältnis herrscht. Wie dies aber geschieht, ist Sache jeder Religionsgemeinschaft, an der ein jeder mit festem Glauben halten wird. Irgend ein Urteil über Dogmen oder Einrichtungen auszusprechen, oder dafür Vorschläge zu machen, liegt dem Kongreß völlig fern. Er will keine neue Kirche, weder eine dogmatische, noch eine dogmenlose gründen oder eine bestehende zerstören.

Dieser Kongreß ist nicht der Platz, an dem ein Kampf der Religionsgemeinschaften gegen einander geführt oder in ihre inneren Verhältnisse eingegriffen werden soll. Das möge man auch außerhalb berücksichtigen. Man möge uns auch nicht vorwerfen, daß wir uns vom Christentum abwendeten; wir meinen vielmehr, daß das wahre Christentum nur in Freiheit gedeihen kann, im Zwange verkümmern muß. Das Urteil über den Wert einer Religion steht einem Höheren zu. Hier gelten die Worte, die Lessing seinen Nathan in der Fabel von den drei Ringen über die damaligen drei Weltreligionen sagen läßt:

> Es strebe von euch jeder um die Wette,
> die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
> zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
> mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
> mit innigster Ergebenheit in Gott
> zu Hilf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
> bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
> so lad ich über tausend tausend Jahre
> sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
> ein weisrer Mann als ich auf diesem Stuhle sitzen
> und sprechen.

Einstweilen sprechen Geschichte und Entwickelung. Und wenn wir diese im Zusammenhang mit dem Fortschritte der Kultur betrachten, so können wir mit vollem Vertrauen sagen, daß wir der Freiheit näher und näher kommen.

Für die diesmalige Tagung hat der Kongreß die Bezeichnung erhalten: „Für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt." Der Bostoner Kongreß hatte den Ausdruck gewählt „Freiheit und Brüderlichkeit in der Religion". Das ist keine Änderung; Brüderlichkeit ist Begleiter der Freiheit und diese hat den Fortschritt zur Folge.

Der Kongreß tritt für religiöse Freiheit ein, weil sie ein unverweigerliches höchstes Recht des Menschen ist. Wie der Mensch sich zu Gott stellt, das kann nicht Sache des Zwanges sein, gewiß nicht mehr in einer Zeit, in welcher die Menschen selbst zu denken und sich selbständig zu fühlen gelernt haben. Heute ertragen sie den Zwang nicht mehr. Die Zeiten sind vorüber, wo man die Ketzer verbrennen konnte. Die heute noch möglichen Mittel des Zwanges führen nicht mehr zum Ziele. Sie machen die Menschen nicht in einem bestimmten Sinne gläubig, sondern gleichgültig oder heuchlerisch. Namentlich die großen Kirchen bedürfen der Freiheit durchaus zu ihrer Erhaltung. Viele Millionen Menschen können heute nicht mehr zu einer Meinung gezwungen, sondern nur durch große grundsätzliche Gedanken geeinigt werden. Wollen diese Religionsgemeinschaften Freiheit nicht gewähren, so wird ihr inneres Leben tot sein, sie werden nicht religiös wirken.

Solange nicht anerkannt wird, daß die Wege zur Religion verschieden sind, ja sein müssen, auf Grund geschichtlicher Entwicklung und in Gemäßheit der Individualitäten, solange werden auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften sich bitter befehden. Noch ist die Meinung nicht völlig verschwunden, daß derjenige, welcher andere religiöse Ansichten hat, nicht bloß irrt, sondern auch moralisch schlecht und gefährlich ist und gemieden und verfolgt werden muß. Erst wenn die religiöse Freiheit anerkannt wird, ist Friede zwischen den Religionsgemeinschaften, ein brüderlicher Wettstreit ohne gegenseitige Verfolgung und Beschimpfung möglich, und dann wird man anerkennen, daß ihre Verschiedenheit kein Unglück, sondern ein Antrieb zu immer neuem Suchen nach dem Rechten, zum religiösen Fortschritt ist. Er ist eine notwendige Folge der menschlichen Entwicklung; nur darauf kommt es an, sie nicht zu hemmen, vielmehr sie in die Bahn des Fortschritts zu lenken, für diesen die rechte Kraft und Kritik zu finden.

Ich habe mich darauf zu beschränken gehabt, mit diesen wenigen Worten die Grundgedanken des Kongresses an die Spitze der Verhandlungen zu stellen, durch welche sie tiefer werden begründet werden.

Nur noch eines habe ich hinzuzufügen. Man mag dem Kongreß vorwerfen, daß er nicht praktisch sei. Was in diesen Tagen gesprochen wird, das soll und wird ja nicht von Staaten oder Kirchenbehörden in kurzer Zeit verwirklicht werden. Nicht das ist das Ziel unserer Beratungen. Aber sie werden darum nicht unfruchtbar sein.

Nicht durch Gesetze und Verordnungen vollzieht sich die Entwicklung, sie folgen ihr nach. Die Ideen sind es, welche die Welt beherrschen, und deshalb ist ihre Fortbildung, ihre stets neue unablässige Vertretung die notwendige Voraussetzung jedes Fortschrittes. Wir sind der Überzeugung, daß die Grundlage alles religiösen Lebens die Freiheit ist, daß nur durch sie der Religion, welche Form sie auch haben möge, die rechte Innerlichkeit und Kraft gegeben werden könne. Darum vertreten wir die Idee der Freiheit, zeigen wir, wie sie auf allen Gebieten wirken würde und schon gewirkt hat, in der Hoffnung, daß die Idee sich immer mehr, bald an dieser, bald an jener Stelle neue Freunde gewinnen und schrittweise zur Durchführung kommen wird.

Einen großen Schritt zu diesem Ziele wird der Kongreß tun.

Schon das ist ein starker Erfolg, daß dieser Kongreß in Berlin eine so große Zahl Teilnehmer vereinigt und daß so viele Redner ersten Ranges aus allen Ländern auf ihm sprechen. Ihre Worte werden hier viele aufmerksame Zuhörer beeinflußen und weit in alle Welt hinausgetragen werden und weiter wirken. Das ist ja ein Hauptsegen unserer heutigen Kultur, daß kein Gedanke, der etwas wert ist, verloren geht, sondern viele Stellen findet, an denen er Wurzel schlagen, wachsen und sich weiter verbreiten kann.

Das wird diesem Kongreß, wie schon den früheren, sicher zuteil werden.

Er wird auch wieder viele neu mit Begeisterung für seine Gedanken und Ziele erfüllen, sie zu gegenseitiger Unterstützung verbinden und sie ermutigen, für dieselben einzutreten, sie in das Leben zu führen.

An dem großen, ja an dem größten Ziele der Menschheit mitzuarbeiten, sind wir berufen und gewillt, wir können nicht anders, als mit Freude uns in ihren Dienst stellen.

Darum lassen Sie uns mit der frohen Hoffnung in die Beratungen eintreten, daß sie ihren Zweck erfüllen, daß sie der religiösen Freiheit, dem freien Christentum, der Brüderlichkeit und dem Fortschritt wirksam dienen werden.

Bericht des Generalsekretärs

D. Charles W. Wendte, Boston, Ver. Staaten Nord-Amerika.

Drei Jahre sind verflossen, seit der letzte Weltkongreß unserer Vereinigung in der Stadt Boston in Nordamerika abgehalten wurde — Jahre voll mühevoller Arbeit, voll ernsthafter Bestrebungen, vielfacher Enttäuschungen und Verlusten, aber auch zugleich reich an hohen Errungenschaften und reich auch durch das stets wachsende Vertrauen in den Wert und die Notwendigkeit unserer internationalen Aufgabe.

Diese Aufgabe besteht darin, die Religiös-Liberalen aller Länder mit einander bekannt zu machen, dieselben in Sympathie und Einigkeit für ein gemeinsames Wirken für die Ideale und Prinzipien zusammenzuführen, welche ihnen eigentümlich sind, sowie zur gegenseitigen Ermutigung, zu gegenseitiger Hilfeleistung.

Durch allgemeine und großangelegte Zusammenkünfte in den Hauptstätten des modernen religiösen Lebens und der Kultur, an denen die bedeutendsten Vertreter der freien und wissenschaftlichen Richtung in Kirche und Gesellschaft sich beteiligen, soll den liberal-gesinnten Theologen und Laien, sowie dem Publikum im Allgemeinen, auf eine eindringliche Weise die Wahrheit, die weite Verbreitung, das beständige Wachstum und der unvermeidliche, endliche Sieg der liberalen Sache im Christentum überzeugend dargestellt werden. In diesem Jahrhundert, in dem internationale Vereinigungen für alle nur denkbaren geschäftlichen, wissenschaftlichen, politischen und wohltätigen Zwecke in großer Fülle ins Leben gerufen worden sind, wäre es wahrlich ein Versäumnis, ein Bekenntnis unserer Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit, wenn wir freigesinnten Christen aus allen Weltteilen nicht auch zusammentreten wollten, um für unsere gemeinsamen Interessen Zeugnis abzulegen und für sie zu arbeiten und zu wirken.

So geschah es, daß vor 10 Jahren in Boston unser Kongreß entstand. Seine Mitglieder waren im Anfange nur wenige, meistens der kleinen, wenn auch einflußreichen Sekte der Unitarier in Amerika, Großbritannien und Ungarn angehörend, und dementsprechend waren auch seine Ansprüche und Hoffnungen sehr bescheiden. Aber schon der erste Kongreß, welcher 1901 in London gehalten wurde, zeigte, wie weit-

verbreitet die wissenschaftliche und moderne Auffassung des Christentums ist, und wie dringend überall die Notwendigkeit empfunden wurde, sich in dem Kampf um religiöse und kirchliche Freiheit und Gleichberechtigung mit anderen, gleichgesinnten Christen zu verbinden.

Beinahe tausend Personen, Vertreter von sechzehn Nationen und Delegierte aus sechsundzwanzig verschiedenen Kirchengemeinschaften, wurden Mitglieder des Kongresses. Obwohl somit aus den verschiedenartigsten religiösen Elementen zusammengesetzt, beseelte nur ein Gefühl die Versammlung, nämlich das Gefühl und der Geist gegenseitiger Toleranz und Duldsamkeit, gemeinsamer Liebe zur Wahrheit, gemeinsamer Sehnsucht nach Freiheit und Fortschritt auf religiösem Gebiet. Wir hatten ein Babel fremder Zungen und widersprechender Ansichten befürchtet und feierten in Wirklichkeit ein Pfingsten, in dem sich der Geist des Herrn in Liebe und Friedfertigkeit und in dem gemeinsamen Gefühl, einer heiligen Sache zu dienen, eindrucksvoll offenbarte.

Und so blieb es auch bei unseren späteren Zusammenkünften. Der zweite Kongreß, der im Jahre 1903 in Amsterdam stattfand, war eine Wiederholung dieser Eindrücke, nur bereichert noch und vertieft durch die neuen Elemente, welche uns aus dem regen Kirchen- und Universitätsleben Hollands entgegenströmten.

Der dritte Kongreß wurde im Jahre 1905 in Genf abgehalten, und zwar in der Aula der Universität und in dem Dom zu St. Peter. Die staatlichen, kirchlichen und Universitäts-Behörden wetteiferten mit einander, den Kongreß willkommen zu heißen. Daß die Stadt und Kirche Calvins unter den anderen Delegierten auch den geistigen Nachkommen von Servet und Socinus, den Unitariern, diese Gastfreundschaft zu Teil werden ließ, das war wirklich ein leuchtendes Zeichen religiösen Fortschrittes, ein Triumph christlichen Geistes über Kirchensatzungen und über die Vorurteile einer vergangenen Zeit.

Das Jahr 1907 sah den Kongreß in der Stätte, wo er seinen Ursprung gefunden hatte, nämlich in Boston, wo somit dessen vierte Sitzung abgehalten wurde. Kaum aber war die frühere Vereinigung in dieser neuen Gestalt wieder zu erkennen, so zahlreiche neue Kräfte waren ihm im Laufe der Zeit aus allen Kirchen und aus allen Weltteilen zugeflossen; während dieses Kongresses stieg die Mitgliederzahl auf 2400; selbst die größten Säle der Stadt genügten oft nicht, so groß war der Zudrang des Publikums. Gelehrte und Kanzelredner von hohem Ansehen hielten wiederum gediegene und fesselnde Vorträge — — aber das Hauptmerkmal auch dieses Kongresses blieb, wie schon vorher, jene Einigkeit des Geistes bei aller Verschiedenheit der Meinungen, das freie, offene Wort und die Begeisterung für die Ideen und Bestrebungen eines reinen und geistigen Christentums, welches sich in einer

gerechten und brüderlichen Gesellschaft — einem neuen Himmel und einer neuen Erde offenbart.

Dieser Rückblick war vielleicht nötig, um Ihnen, verehrte Damen und Herren, die Sie wohl nicht alle mit der Geschichte und den Zwecken unserer Vereinigung vertraut sind, die volle Bedeutung der jetzigen Zusammenkunft vor Augen zu führen.

Heute tagt unser Kongreß, Dank Ihrer gütigen Einladung, zum ersten Mal auf deutscher Erde. Für die ausländischen Mitglieder unserer Vereinigung ist dieses eine wichtige und langersehnte Gelegenheit, die Geburtsstätte und den Herd des Protestantismus, und besonders des liberalen Protestantismus, zu besuchen und zum guten Teile seine namhaften und bekannten Vertreter und Führer persönlich kennen zu lernen. Schon seit lange schöpften wir Belehrung und Stärkung aus den hervorragenden Erzeugnissen des religiösen Geistes in Deutschland auf dem Gebiete der Philosophie, der historischen Wissenschaften, der Kritik, des Studiums der Schrift, des Kirchenlebens, sozialer und wohltätiger Einrichtungen, und wir freuen uns, daß es uns nunmehr vergönnt sein soll, dieses alles näher kennen zu lernen und uns durch die Berührung mit großen Persönlichkeiten, die wir bis jetzt nur durch ihre Schriften und die Berichte anderer haben kennen lernen, zu erfrischen. Und wenn auch dieser Kontakt nur ein kurzer und oberflächlicher sein kann, soll er uns doch zeitlebens eine Quelle dankbarer Erinnerung bleiben. Wir möchten sogar so weit gehen und behaupten, daß Sie in Deutschland uns diese Genugtuung schuldig sind, denn unsere heutigen Errungenschaften als religiöse Denker sind großenteils Ihr Werk. Ihre Theologen und Männer der Wissenschaft haben uns von der Tyrannei des Buchstabens und des Vorurteils erlöst, und uns eine neue Bibel, ein neues Christentum, eine höhere Würdigung der großen Weltreligionen, welche außer dem direkten Bereich des Christentums liegen, zuteil werden lassen. Gibt dieses alles uns nicht ein Recht darauf, Sie hier in Ihrer geistigen Heimat zu begrüßen und die heiligen Stätten eines Luther und Lessing, eines Kant und Hegel, Goethe und Schiller, Schleiermacher, Baur, Pfleiderer aufzusuchen, um so unserer Dankbarkeit, unserem Gefühl der Zugehörigkeit Ausdruck zu verleihen?

Der Empfang, den Sie uns bereitet haben, und von dem die schöne Vorfeier in Köln, die gesellige Zusammenkunft am ersten Abend und die gestrige erhabene Kirchenfeier ein so lebhaftes Zeugnis ablegen, gibt uns die Versicherung, daß wir ebenso erquickende wie begeisternde Tage bei unseren deutschen Mitbrüdern verleben werden. Schon die Anordnung der Vorträge und Redner beweist, daß wohl noch nie ein internationaler Kongreß gehalten worden ist, der in intellektueller Hinsicht und in lebendigem Interesse einen solchen Reichtum dargeboten hätte.

Die Gegenleistung seitens der ausländischen Delegierten für Ihre Güte muß naturgemäß sich in bescheideneren Grenzen bewegen, und obwohl wir hoffen können, daß auch seitens derselben manch belehrendes und zu beherzigendes Wort gesprochen werden wird, so ist es doch klar, daß der Hauptgewinn einer Versammlung, wie diese es ist, hauptsächlich in dem Eindruck besteht, welcher im großen und ganzen durch das Bild eines aus allen Weltteilen zusammenströmenden Kongresses auf die Gemüter ausgeübt werden muß, der bei aller Meinungsverschiedenheit unter seinen individuellen Mitgliedern doch das Wahrbild und der Ausdruck der Versöhnung und Einmütigkeit ist. Unseren Prinzipien getreu muß es uns ferne liegen, für irgend eine spezielle Idee in der Religion Propaganda zu machen und ebenso weit sind wir davon entfernt, die kirchlichen oder staatlichen Einrichtungen des Landes, das uns seine Gastfreundschaft bietet, in den Bereich unserer Diskussionen zu ziehen. Aber auf der anderen Seite hoffen wir zuversichtlich, daß es unserem Kongresse vergönnt sein möge und vergönnt ist, einen wohltuenden Einfluß auf das religiöse Leben Deutschlands auszuüben, und wir können nur konstatieren, daß bisher bei jedem Kongreß dieses der Fall war. So tief war der Eindruck, den der vierte Kongreß in Boston auf die freisinnigen Elemente in den Vereinigten Staaten machte, daß kurz nach seiner Vertagung diese zusammentraten und eine National-Vereinigung der Religiös-Liberalen gründeten, welche schon eine Reihe stark besuchter und bedeutender Versammlungen abgehalten hat und für Amerika dasselbe bezweckt, was unsere internationale Vereinigung für alle Weltteile zu werden sich bestrebt.

Schon der Umstand, daß in den vorbereitenden Beratungen und Verhandlungen, welche diesen Kongreß auf deutscher Erde möglich gemacht haben, vier deutsche frei-christliche Vereinigungen mit verschiedenen historischen und religiösen Antezedenzien sich zum ersten Male zu gemeinsamer Handlung verbunden haben, deutet auf den versöhnenden Einfluß unseres Weltkongresses hin. Dieses gestattet uns wenigstens die Hoffnung auszudrücken, daß auch für Deutschland in der Zukunft solch eine Vereinigung aller frei-religiösen Kräfte nicht undenkbar ist.

Die Beschäftigung mit großen internationalen Gesichtspunkten und Interessen erhebt uns über die Gefahr, in unserem religiösen Leben kleinmütig oder provinzial zu werden. Religion ist Welt-Sache. Das Christentum soll entweder eine Universal-Religion werden, oder, falls es lokal und Privat-Sache bleibt, muß es nach und nach versiegen und aussterben.

Der letzte Präsident dieses Kongresses, *D. Samuel A. Eliot* aus Boston, dessen Abwesenheit wir bedauern und dessen besonderen Gruß ich Ihnen überbringe, äußerte sich gelegentlich hierüber wie folgt:

„Dieses internationale Konzil ist eine Vereinigung, welche unsere Übereinstimmungen, nicht aber unsere Meinungsverschiedenheiten zu betonen bestimmt ist. Es führt uns aus unseren verschiedenen und eigentümlichen Traditionen und Vorurteilen, unserer legitimen Vorliebe für einheimische Lehren und Bräuche, zusammen in die höhere Einheit des allgemeinen religiösen Bewußtseins. Unser Kongreß ist der freie Diener der Wahrheit, der Freiheit und der Menschenliebe. Er erfreut sich einer erquickenden und belebenden Verschiedenheit der intellektuellen Meinungen, erhöht und erweitert unseren Horizont; er verleiht uns einen neuen und edleren Gedankenflug. Bei jeder Zusammenkunft unserer alliierten Familie von religiös-gesinnten Freidenkern nimmt jedes vorurteilsfreie Glied an Weitherzigkeit der Auffassung und an Weisheit zu; jeder erkennt die Vorzüge des anderen und lernt damit die Vorzüge seines eigenen Glaubens besser kennen. Wir erlernen die Ausübung jener Duldsamkeit, welche so oft durch den persönlichen Egoismus oder die Anmaßung des Sektengeistes beeinträchtigt wird.

Wir betonen das Wahre und das Gute, das allen edlen Menschen gemein ist. Wir bilden dauernde Freundschaften und erneuern unseren Glauben und unseren Mut."

Die Wahrheit und das Zutreffende dieser Worte wird besonders durch unseren heutigen Kongreß erwiesen, denn derselbe hat, in Glaubenszuversicht und in weitherziger Weise, seine Tore nicht allein den Mitgliedern des großen Landeskirchen des Christentums geöffnet, ob katholisch oder protestantisch, sondern auch den an Zahl schwächeren und deshalb manchesmal nicht gleich hoch geschätzten religiösen Gemeinschaften und Individuen, und nicht nur Christen, sondern auch den Vertretern der anderen großen Weltreligionen, dem Judentum, dem Buddhismus, der Weisheit der Brahmanen, den Vertretern des Muhammedanismus und anderen, welche außer dem direkten Bereich des Christentums liegen.

Ja er hat, in hohem Vertrauen auf die Grundwahrheiten, welche guten und ehrfurchtsvollen Menschen gemein sind, im Geiste gegenseitiger Toleranz und Nächstenliebe, sogar die nichtgläubigen Vertreter der ethischen und humanitären Interessen der Menschheit eingeladen, an seinen Beratungen teilzunehmen.

Der Ausdruck solchen weitherzigen Entgegenkommens, solch umfassender Mannigfaltigkeit und der ihm innewohnenden Einigkeit des modernen religiösen Geistes, verleiht unserer Versammlung das Recht, sich einen Welt-Kongreß zu nennen, — ein ökumenisches Konzil — und sie wird als solcher nicht verfehlen, das dürfen wir zuversichtlich hoffen, in allen Weltteilen einen wohltätigen und weitausgebreiteten Einfluß auszuüben.

Was die inneren Angelegenheiten des Kongresses anbetrifft, so ist nur zu berichten, daß der Generalsekretär des Kongresses in den letzten drei Jahren eine ausgebreitete Korrespondenz mit seinen Mitgliedern und Gönnern unterhalten hat, die sich über viele Länder erstreckt hat und sich auch auf die freisinnigen Zeitschriften, deren große Verdienste um unsere Sache hier dankend anerkannt werden, erstreckte. Die häufig an uns gestellte Frage, warum wir kein eigenes Organ für unsere Bewegung ins Leben rufen, möchten wir dahin beantworten, daß es uns als viel vorteilhafter erschienen ist, dem Publikum unsere Ideen und Bestrebungen durch eben diese befreundeten und weitverbreiteten Zeitschriften zugänglich zu machen, und es sollte daher die würdige Aufrechterhaltung dieser Zeitschriften in allen Ländern für uns eine große und tief empfundene Pflicht sein.

Seitens des Generalsekretärs wurde im Jahre 1907 ein Bericht über die Verhandlungen des letzten Kongresses zu Boston herausgegeben, der 600 Seiten umfaßt und in 2000 Exemplaren gedruckt wurde. Herr Professor Heinrich Weinel in Jena hat sich unseren Kongreß zu besonderem Danke verpflichtet, dadurch, daß er einen beträchtlichen Teil dieses Berichtes in deutscher Sprache veröffentlicht hat; eine ungarische Ausgabe des Berichtes wurde von den Unitariern Ungarns besorgt. Im Sommer letzten Jahres machte der Sekretär eine Rundreise durch Europa, in deren Verlauf er sieben Länder und zwanzig größere Städte besuchte, und die den Zweck hatte, sich mit den Freunden unseres Kongresses in enge Verbindung zu setzen und deren lebhaftes Interesse für die kommende Zusammenkunft in Berlin zu gewinnen, in welch letzterer Stadt denn auch am 21. Juli 1909 das Programm des Kongresses endgültig festgestellt wurde.

Der Bostoner Kongreß beschloß eine Kollekte für das Denkmal, das in Genf zur 350jährigen Feier der Gründung des Protestantismus dort durch Calvin und seine Genossen errichtet werden soll; eine weitere Sammlung wurde im Interesse des Denkmals beschlossen, welches in der französischen Stadt Vienne dem Andenken des edlen Märtyrers Servet gewidmet ist. Für diese Sammlungen kamen etwas über 2000 Mark zusammen, die den Wünschen der Geber entsprechend zur Verteilung kamen, und zwar so, daß ungefähr je die Hälfte auf jedes Denkmal kam.

Wir begrüßen heute neue religiöse und ethische Kräfte, die zum ersten Male bei uns vertreten sind. Ich will sie nicht alle nennen, aber die langen, beschwerlichen und kostspieligen Reisen, welche unsere asiatischen Brüder aus Indien, Ceylon, Armenien und Japan unternommen haben, um bei uns zu erscheinen, verdienen sicherlich anerkennende Erwähnung. Ihre Anwesenheit kann angesichts der jetzigen Krise in der Weltmission von nicht zu unterschätzender Bedeutung werden.

Nicht unerwähnt möchte ich lassen, daß, während auf dem ersten Kongreß zu London nur vier Amerikaner zugegen waren, heute mehr als zweihundert Delegierte aus dem fernen Amerika erschienen sind.

Besonderen Willkommen bieten wir auch den hochherzigen Priestern und Laien, welche bei uns die Sache eines erleuchteten und fortschrittlichen Katholizismus verfechten. Die Wahrheit und das Gute in allen Glaubenssystemen und in allen Kirchenformen zu erkennen, das ist auch ein Ziel unserer Vereinigung. Gern würden wir hier eine Reihe der Anwesenden mit Namen aufführen, die in ihren Ländern und ihren Kirchen der religiösen Freiheit tapfere und selbstlose Dienste geleistet haben, aber das würde zu weit führen.

Wir können sie nur alle miteinander willkommen heißen, im Geiste der Wahrheit und der Liebe, und ihnen die Versicherung geben, daß die Hoffnung, sie hier begrüßen und näher kennen zu lernen, mit zu den Hauptanziehungspunkten des Kongresses gehört.

Je höher wir dieses Band der Zugehörigkeit und der Freunsdchaft bei unserem Kongresse schätzen, um so schmerzlicher empfinden wir den Verlust der edlen und treuen Mitarbeiter, welche uns im Verlauf der Jahre durch den Tod entrissen worden sind.

Seit unserer letzten Versammlung sind wiederum hochverehrte und einflußreiche Freunde unseres Verbandes von uns geschieden, und ihnen gebühren Worte dankbarster Erinnerung und treuer Verehrung. Besonders schmerzlich und unersetzlich für uns ist der unerwartete und überall schmerzlich empfundene Tod unseres Mitarbeiters, des Professors Otto Pfleiderer. Er war der erste deutsche Religionslehrer, welcher sich unserem Kongresse anschloß; er nahm Teil an allen unseren Zusammenkünften und war zur Zeit seines Hinscheidens ein geschätztes Mitglied unseres geschäftsführenden Ausschusses. Wie körperlich und geistig frisch war er doch bei unserem letzten Zusammensein in Boston. Sein liebevolles Entgegenkommen und der anregende Verkehr mit ihm in Berlin gehörten für uns Ausländer zu den schönsten Vorerinnerungen unserer gegenwärtigen Zusammenkunft. Unvergeßlich bleibt sein Andenken unter allen, denen es vergönnt war, ihn zu kennen.

Seine Anerkennung und Hilfe war unserem Kongreß in den Tagen seiner Entstehung von der größten Wichtigkeit, denn er glaubte an unsere Sache, er glaubte an die Möglichkeit einer internationalen Vereinigung der freidenkenden, religiösen Männer und Frauen in allen Ländern der Welt und tat sein Möglichstes, diesen Glauben in die Tat umzusetzen. Er scheute keine Mühe, keine Reiseunbequemlichkeit, um unseren Versammlungen beiwohnen zu können; sein einziger Lohn war unsere Dankbarkeit und die Anerkennung, die wir ihm in vollem Maße zollen konnten und die wir jetzt auf seine Werke, die in alle moderne Sprachen übersetzt

sind, übertragen. Er war und ist unser aller Lehrer und Meister und durch sein anregendes und biederes Weseen uns als guter, edler Mensch und treuer Mitarbeiter eine unvergeßliche Erinnerung.

Sein edles Gegenbild finden wir in dem zweiten Mitglied unseres Kongresses, dessen Verlust wir ebenfalls heute alle betrauern — Professor Jean Reville aus Paris, Hochschullehrer und Mann der Wissenschaft, Führer der freisinnigen Partei in der Kirche der Hugenotten, geschätztes Glied unsers Zentralausschusses und eifriger Mitarbeiter an der Sache einer besseren Verständigumg zwischen den Kirchengemeinschaften und Religionen der Erde. Seine Schriften, so reich an tiefen Gedanken, seine großen Verdienste um die Gründung und Leitung des Kongresses für die Geschichte der Religionen, sowie seine Tätigkeit im Interesse der religiösen Freiheit und Erleuchtung in Frankreich werden auf lange Zeit hin seinen Einfluß fühlbar machen. Aber für die, welche ihm persönlich nahestanden, bleibt der Eindruck seines offenen, bescheidenen, warmherzigen und tiefreligiösen Charakters die schönste und heiligste Erinnerung. Er war, im wahrsten Sinne des Wortes, eine Zierde des französischen Protestantismus und bezeugt mit unwiderstehlicher Gewalt, zu welch hoher Bildung des menschlichen Herzens und Geistes die echte Religion — frei, wahrheitsliebend, tolerant und andachtsvoll — den Menschen erheben kann.

Der dritte in diesem Bunde hervorragender und guter Menschen ist der ihnen geistig ebenbürtige Reverend Dr. Edward Everett Hale, unitarischer Prediger zu Boston und zur Zeit seines Ablebens Kaplan beim Senat der Vereinigten Staaten zu Washington. D. Hale nahm regen Anteil an unserem Kongreß, und obwohl hochbejahrt, hielt er bei dessen letzter Sitzung in Boston eine hocheindrucksvolle Rede im Interesse des allgemeinen Völkerfriedens. Als Prediger, populärer Redner und Schriftsteller sowie Organisator der öffentlichen Wohlfahrtspflege wurde er in allen Kreisen geschätzt und geliebt und bewies durch die allseitige Verehrung, deren er sich zu erfreuen hatte, wie ein wirklich groß angelegter Charakter und genialer Mensch durch einen selbstlosen und gemeinnützigen Lebenswandel die Macht des Vorurteils gegen den religiösen Freisinn siegreich überwinden kann. Sein Hauptverdienst aber bestand darin, daß er mit prophetischem Blick die große Umwälzung im Christentum voraussah, welche in unserer Zeit den Hauptwert der Religion nicht in Glaubenssätzen und Kirchenformen sucht, sondern im Geist gemeinsamer Liebe, in selbstloser Aufopferung für das allgemeine Wohl, im Dienst und in der Verbesserung der menschlichen Gesellschaft.

Für Amerika wenigstens sind Theodor Parker und Edward Everett Hale zwei der hervorragendsten Führer in der Weiterbildung einer wahrhaft menschlichen und darum auch wahrhaft religiösen, sozialen Bewegung.

Die Erwähnung des Namens Theodor Parker veranlaßt mich, meine Damen und Herren, Sie daran zu erinnern, daß wir in diesem Jahre den hundertsten Geburtstag dieses großen amerikanischen Religionslehrers und Weltbürgers feiern, und daß in diesem Jahre zugleich auch die 50jährige Gedächtnisfeier seines Todes begangen werden muß. Sein Einfluß auf die religiösen, sozialen und politischen Zustände des eigenen Landes war ein überaus wichtiger und weitgehender, und sein Gedächtnis ist in würdigster Weise durch wohlbesuchte Versammlungen in den wichtigsten Städten Amerikas, Europas, Indiens und Japans gefeiert worden. Parker war Kosmopolit wie kaum ein anderer seiner Zeit. Er beherrschte zwanzig Sprachen und war in deren schriftstellerischen Erzeugnissen bewandert. Er besuchte mehrmals Deutschland, und Europa im allgemeinen, und war mit einer Reihe der hervorragendsten Universitätslehrer befreundet, besonders in Deutschland. Seine eben in neuer 14bändiger Ausgabe erschienenen Werke bezeugen, wie tief er aus dem Bronn deutscher Gelehrsamkeit geschöpft hatte. Seine Übersetzung von De Wettes Einleitung ins Alte Testament war vielleicht der erste Tribut, welcher der deutschen Wissenschaft in Amerika gebracht wurde. Parkers Ausgewählte Werke erschienen in deutscher Sprache, in der Übersetzung von Dr. Johannes Ziethen, in Leipzig vor fünfundfünfzig Jahren. Seitdem sind sie auch in anderen Sprachen erschienen, darunter in einer der indischen Idiome und in japanischer Sprache.

Das Bedeutendste und Bleibende bei Parker war aber sein edler, tiefreligiöser Charakter und sein tatenreiches, heldenartiges Leben. Das Buch Pfarrer Altherrs in Basel: „Das Leben Theodor Parkers", hat uns zu großem Danke verpflichtet, und eine Lektüre dieser schönen Biographie seitens Deutscher wäre die beste Feier des Gedächtnisses dieses großen Mannes.

Gegen Ende dieses Monats werden eine Anzahl amerikanischer und britischer Pilger, von dem vierhundertjährigen Jubiläum der Unitarier Siebenbürgens zurückkehrend, die italienische Stadt Florenz aufsuchen, wo Parker begraben liegt, um auf seinem Grabe einen Kranz der Erinnerung und der Dankbarkeit niederzulegen. Dürfen wir nicht hoffen, verehrte Anwesende, daß auch Sie, sein Gedächtnis zu ehren wenigstens im Geiste, an dieser Liebestat teilnehmen werden?

Wenn wir die Unitarier Siebenbürgens erwähnen, dürfen wir auch eines anderen Helden der Geschichte der religiösen Freiheit nicht vergessen, des Bischofs Franz David, welcher nach vielen Leiden im Jahre 1579 seine große Seele in dem Verließ des Schlosses Deva in Ungarn aushauchte. Die Namen und die Verdienste der Märtyrer der religiösen Aufklärung sollten uns immer und ewig heilig sein. Und in dieser Verbindung ist es höchst erfreulich, daß nach dem Schluß dieses Kongresses

eine ansehnliche Anzahl unserer Delegierten Ungarn besuchen wird, um an der Jubiläumsfeier zu Klausenburg teilzunehmen.

In demselben Geiste aufrichtiger Verehrung und treuen Gedenkens müssen wir auch noch die kürzlich abgehaltenen Gedächtnisfeiern des Jacobus Arminius und der holländischen Remonstranten erwähnen, so bedeutsam in der Geschichte der Gewissensfreiheit.

Noch haben wir nicht aller der Edlen gedacht, die in den letzten drei Jahren unserem Verband durch den Tod entrissen worden sind. — In Frankreich verschied Baron Ferdinand von Schickler, der so sehr verehrte und so verdienstvolle Laie, welcher seine vielseitige Bildung, seinen Reichtum und seinen tiefreligiösen Geist in vollem Maße dem Dienst der liberal-protestantischen Sache in seinem Vaterland gewidmet hatte.

Wir gedenken des verstorbenen Hochschullehrers Gourd an der Universität Genf dem wir bei Gelegenheit unseres dritten Kongresses zu Genf eine höchst geistvolle Abhandlung verdanken durften; des verstorbenen John Fretwells, Engländers von Geburt, Weltbürgers der Gesinnung nach. Nach langen Reisen in alle Länder der Erde nahm er am siebenten Protestantentag in Leipzig 1873, am neunten in Breslau und am zwölften in Gotha teil, um demselben die Grüße der Unitarier zu überbringen. Der deutschen Sprache ungewöhnlich mächtig, eifriger Freimaurer, Freunde in allen Teilen der Welt besitzend, den Idealen des freien und fortschrittlichen Christentums ergeben — so steht er in unserer Erinnerung, und ihm seien diese Worte der Anerkennung und der Erinnerung gewidmet.

Auch des frühen Todes eines liebenswürdigen und begabten Jüngers der Brahma Somaj, oder Gesellschaft der Theisten Indiens, Subba-Rau, sei hier mit Sympathie und Bedauern gedacht.

Als letzten in diesem Symposion edler Dahingeschiedener nennen wir den uns vor kurzer Zeit entrissenen Professor Goldwin Smith, Toronto, Kanada. Durch sein hohes Alter und die sich damit einstellenden Gebrechen verhindert, persönlich an unseren Versammlungen teilzunehmen, sandte er uns den Ausdruck seiner Zustimmung und seiner Zugehörigkeit. Mit ihm verschied einer der begabtesten und einflußreichsten Männer englischer Rasse, welche zu unserer Zeit unermüdlich für den Fortschritt des menschlichen Geistes wirkten.

Die Aufgabe ihrer amtlichen Stellung wegen zunehmenden Alters hat manche unseren Bestrebungen günstig gesinnte und für uns wirkende Religionslehrer außer Stande gesetzt, hier zu erscheinen, und wir halten es für unsere Pflicht, ihrer hier zu gedenken; die Pastoren P. H. Hugenholtz, Amsterdam, und James Hocart, Brüssel, Professor A. Chantre, Genf, Kristofer Janson in Norwegen ... diese alle haben der Sache

der religiösen Freiheit bedeutsame Dienste geleistet. Indem wir ihre Verdienste dankbar anerkennen, wünschen wir ihnen allen noch lange rege Beschäftigung mit den idealen und treibenden Gedanken der Neuzeit und hoffen uns der reifen Früchte ihrer Geistestätigkeit erfreuen zu können.

Groß sind in der Tat die Verluste, die unsere Vereinigung erlitten hat, aber groß ist auch die Ermutigung gewesen, deren wir uns erfreuen konnten. Der Herr ruft seine Propheten zu sich, aber er sendet auch stets neue Verkündiger des Heils; beständig strömen uns neue Kräfte zu. Aus allen Weltteilen erhalten wir die Versicherung, daß die Sache eines reinen, freien, fortschrittlichen Christentums überall im Aufschwung ist — eines Christentums, dessen Hauptziel es ist, sich mit der universellen Religion und der universellen Ethik der Menschheit zu identifizieren. Vor solch einem Ideal, vor solch einem weltumfassenden Gedanken fallen die kleinlichen Schranken der Tradition, des Vorurteils, der Provinzialität.

Möge unser heutiger Weltkongreß durch seine Berichte und Vorträge, mehr noch durch seinen weiten Blick und seinen versöhnenden Geist in uns den Glauben und die Zuversicht stärken, daß die Religion der Freiheit und der Liebe in immerwährendem Wachstum begriffen ist, und daß sie in der Zeit, die Gott dafür bestimmen wird, den Sieg davontragen wird.

Erstes Hauptthema:

Was verdanken die Religiös-Liberalen der anderen Nationen dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands?

Montag, den 8. August, vormittags.

Aus der Ansprache des Vorsitzenden Geheimen Kirchenrats Professor D. Krüger aus Gießen.

Zur Eröffnung.

Es liegt in der Natur der Sache und ist begründet in der freundschaftlichen Gesinnung derer, die zu uns reden, daß die deutschen Theologen, die in diesem Saale versammelt sind, und die auswärtigen, die uns im Geiste zuhören, jetzt manches schmeichelhafte Wort zu hören bekommen. Da meine ich, ist es Pflicht, von vornherein daran zu denken, daß, wenn unsere Arbeit Dank verdient, wir den größten Teil dieses Dankes auf **unsere Väter** abzuwälzen haben.

Und indem ich daran erinnere, kann ich nicht umhin, vor Eintritt in unsere Verhandlungen der Ehrenpflicht des Dankes an einen jüngst Verstorbenen zu genügen. Am Donnerstag, den 4. August, hat in Baden der Tod nach qualvollen Leiden *Heinrich Julius Holtzmann* von dieser Erde weggerufen. Er war der letzte von dem großen Geschlecht der Alten, das einst den Ruhm der deutschen theologischen Wissenschaft diesseits und jenseits des Ozeans begründet und gefestigt hat. Seine Verdienste hier zu feiern, ist nicht meine Absicht. Aber ich möchte doch eins hervorheben. Holtzmann war die seltene Gabe beschieden, durch ein langes Leben hindurch bis weit über die Schwelle des Greisenalters, bis dahin, wo seine Sonne sank, der Arbeit, auch der Jüngsten, mit immer gleicher Teilnahme zu folgen, aus ihr neidlos zu entnehmen, was er fruchtbar hieß für die gemeinsame Sache, es in sich und für andere verarbeitend. Von ihm galt recht eigentlich Goethes Wort: „Ältestes bewahrt mit Treue, freundlich aufgefaßt das Neue." Freundlich, zu freundlich hat er von unserer Arbeit gedacht, bescheiden, zu bescheiden von der eigenen. Wie weit war sein Blick, wie tief grub sein Spaten! Hat doch

er, der das Zentrum seiner Lebensarbeit in der Erforschung urchristlichen Schrifttums und urchristlichen Geistes fand, bis in die letzte Zeit, um nur ein Beispiel zu nennen, die Lebensäußerungen des gereinigten Katholizismus verfolgt. Die Vertreter des katholischen Modernismus auf diesem Kongreß aus Deutschland, England, Frankreich und Italien wissen davon zu sagen, wie er hier international gedacht, empfunden und gearbeitet hat.

So hat er auch unserm Religionskongreß seine Teilnahme zugewandt und die Einladung zu ihm mit unterzeichnet. Es wird eine der schönsten Erinnerungen meines Lebens bleiben, daß ich auf dem Basler Religionskongresse jener Sitzung beiwohnen durfte, in der Albert Réville und Heinrich Julius Holtzmann gemeinsam den Vorsitz führten, beide in sich die Stärke ihrer Nation darstellend — ein Vorbild für unsern Religionskongreß.

So mischt sich in unseren Schmerz die persönliche Note, und ich meine, auch diejenigen unter uns, die den warmfühlenden Menschen und den freisinnigen Christen nicht persönlich gekannt haben, werden in dieser Stunde stillen Gedenkens ihm das Dankopfer bringen wollen. Ich bitte Sie, dess' zum Zeichen sich von Ihren Sitzen zu erheben.

Zum Schluß.

Unsere Väter haben Ihnen, meine Herren Ausländer, ein großes Kapital übergeben. Es gab eine Zeit, da brauchte man gewiß nicht zu rufen: the Germans to the front. Es gab eine Zeit, da waren wir der Meinung, daß wir ungestraft die Werke der Ausländer vernachlässigen durften, weil wir nichts oder nicht genug aus ihnen lernen zu können glaubten.

Die Zeiten ändern sich. Jeder von uns, der wissenschaftlich arbeitet, weiß, daß sich diese Sachlage von Jahr zu Jahr mehr verschiebt. Nicht nur haben Sie, meine Herren Ausländer, das Kapital vermehrt, Sie haben neue Kapitalstöcke geschaffen, wenn ich mich so ausdrücken darf, und an uns ist es jetzt, harte Arbeit zu tun, um nicht zurückzubleiben, damit es noch immer heißen kann: the Germans in the front, damit wir wenigstens nicht ins Hintertreffen kommen.

Und was ich von der theologischen Wissenschaft gesagt habe, gilt ganz gewiß ebenso vom religiösen Leben. Was für Kraftzentren sich in dieser Beziehung auch dort draußen gebildet haben und wie stark die elektrischen Ströme neuen religiösen Lebens sind, die uns getroffen

haben, das auseinanderzusetzen mag die Aufgabe eines nächsten Kongresses sein.

Im wirtschaftlichen Kampfe der Nationen klagen die andern gern darüber, daß die Deutschen sich ihren Platz an der Sonne erobert haben. Wollen wir jetzt darüber klagen, daß die Ausländer hier bei dem Thema, das uns interessiert, ein gleiches getan, daß auch sie sich ihren Platz an der Sonne erobert haben? Ich denke, wir wollen es nicht tun, wir wollen ihnen dauernd die Hand reichen zu gemeinsamer Arbeit, wir wollen das alte Wort zuschanden machen, daß man getrennt marschieren solle, um siegen zu können. Wir wollen **gemeinsam marschieren** und gemeinsam siegen. Das walte Gott!

Was verdankt der englische Liberalismus dem religiösen Leben und der Theologie Deutschlands?

Von D. *J. Estlin Carpenter*, Manchester College, Oxford.

Das religiöse Leben Englands besaß mehr als zwei Jahrhunderte lang feste Formen in Gestalt verschiedener Kirchengruppen, die die Grundsätze der Reformation in verschiedener Weise aufgenommen und entwickelt hatten. Ihre Verschiedenheit trat wesentlich zu Tage auf dem Gebiet der Verfassung, die bischöflich, presbyterianisch oder kongregationalistisch war; allen gemeinsam aber war die Anerkennung der Bibel als der letzten Quelle geoffenbarter Wahrheit; alle sahen in ihr eine autoritative Urkunde des göttlichen Willens; alle ihre Teile galten für gleich göttlich und deshalb für unfehlbar richtig. Auch die kleine Kirchengruppe, die jedes formulierte Glaubensbekenntnis als „menschliche Auflage" verwarf, war doch bereit, sich allen Sätzen gläubig zu unterwerfen, die aus der Bibel bewiesen werden konnten. „Die Bibel", so sagt der einflußreiche Philosoph *Locke* 1703, „hat Gott zum Verfasser, die Erlösung als Ziel, und Wahrheit ohne jede Beimischung von Irrtum als Inhalt." Ein anderer Gelehrter aus Oxford, Dr. *Burgon*, erklärte vor etwa fünfzig Jahren (1861) vom Katheder herab: „Jedes Buch der Bibel, jedes Kapitel, jeder Vers, jedes Wort, jede Silbe (wo soll man da aufhören?), jeder Buchstabe ist die unmittelbare, fehler- und irrtumslose Offenbarung des höchsten Gottes." Das war die Offenbarung: so hatte Gott sich kund geben wollen.

Es war die Aufgabe des religiösen Liberalismus, diese Vorstellung und mit ihr die auf sie gegründeten theologischen und kirchlichen Systeme zu prüfen im Lichte der zunehmenden Erkenntnis und der deutlicheren sittlichen Einsicht von heute. Es war weiter seine Aufgabe, dem menschlichen Geiste das Recht zu erstreiten, alle Anschauungen über die Wege Gottes mit den Menschen rückhaltlos nachzuprüfen, dafür zu sorgen, daß für die Geschichte Israels keine anderen Maßstäbe der geschichtlichen Gewißheit angewendet werden als für die Geschichte Roms, und daß die Untersuchung der Quellen des Christentums nach keiner anderen Methode geschehen darf, als der für den Buddhismus oder den Islam

angewandten. Und es war schließlich seine Aufgabe, nach Vollendung der geschichtlichen Untersuchung den reichen und mannigfaltigen Schatz religiöser Erfahrung philosophisch zu verstehen und aus ihm neue Formen des Denkens und Empfindens zu gestalten, in denen die starken, von den großen Persönlichkeiten der Vergangenheit ausgehenden Antriebe auch auf unser Leben noch fördernd und erhebend einwirken können.

Diese Bewegung nahm ihren ersten Anfang in England, und zwar in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts. Die Schriften der Deisten in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts brachten die Bewegung nach Deutschland, wo *Reimarus* und *Lessing* der geschichtlichen Untersuchung neue Bahnen öffneten und *Griesbach* und *Eichhorn* das literarische Problem in Angriff nahmen, wie die synoptischen Evangelien entstanden sind und in welchem Verhältnis sie zu einander stehen. Der unitarische Philosoph *Priestley*, der Entdecker des Sauerstoffes, formulierte um dieselbe Zeit (1782) das, was er die „historische Methode" nannte, als Eichhorn, nur fünf Jahre später, die „höhere Kritik" schuf. Aber das religiöse Leben Englands ging damals noch ganz auf in der sogenannten „evangelischen Bewegung". Die Universitäten, die im Besitz der Staatskirche waren, zeigten sich gleichmäßig als Gegner des „Enthusiasmus" wie der „freien Forschung". Der Eindruck der französischen Revolution trug dazu bei, daß die Schranken enger gezogen wurden. Über Erzbischof *Newcome*'s Werk, das auf der Grundlage der Griesbachischen Untersuchungen für eine Durchsicht der Übersetzung des Neuen Testamentes eintrat, wurde das Urteil gefällt: wer behaupte, daß in der kirchlich angenommenen Übersetzung Ungenauigkeiten vorkämen, sei eben so schlimm, als wer französische revolutionäre Gesinnungen hege. Als *Herbert Marsh* aus Cambridge von seinen Studien unter Michaelis in Göttingen zurückkehrte, wollte er seine Dankbarkeit gegen seinen Lehrer durch eine Übersetzung von dessen Einleitung ins Neue Testament betätigen und fügte dem Buche, das 1801 erschien, eine ausführliche Untersuchung über die Komposition der drei ersten Evangelien hinzu. Das Buch wurde sofort als höchst gefährlich angegriffen, und niemand hatte den Mut, auf diesem Wege weiter zu gehen.

Einem anderen Cambridger jungen Studenten, *Connop Thirlwall*, blieb es vorbehalten, der historischen Untersuchung neue Wege zu eröffnen durch eine Übersetzung von Schleiermachers Aufsatz über Lukas (1825); aber die Zeit war noch nicht reif für diese Anschauungen, und die ungewohnten Pfade blieben unbetreten. Zur selben Zeit lernten zwei Studenten von Oxford Deutsch, die beide auf das religiöse Leben Englands eine starke Wirkung ausüben sollten. *Thomas Arnold*, später Rektor von Rugby, las 1825 Niebuhrs Römische Geschichte und schloß

zwei Jahre später in der Stadt des Papstes Freundschaft mit Bunsen. Das treibende Element seiner neuen Erkenntnisse sprach er aus in seinem „Aufsatz über die rechte Auslegung und das rechte Verständnis der Schrift" 1831, den er bis an sein Lebensende für die wichtigste unter seinen Schriften hielt. Er betonte, daß die Bibel menschlich zu verstehen sei und daß geschichtliche Kritik und geschichtliche Fragen niemals mit dem christlichen Glauben verquickt werden dürften. In diesem Sinne behauptete er schon 1840 kühn, das Buch Daniel gehöre in die Zeit der Makkabäer und seine angeblichen Weissagungen von den griechischen und persischen Königen seien bloße geschichtliche Rückblicke, etwa wie die poetischen Weissagungen bei Virgil und anderen Schriftstellern. So wurde Arnold der Vater der „Weiten Kirche" (Broad Church).

Ganz anders war die Entwicklung *Puseys*. Er studierte unter Eichhorn und Schleiermacher, schloß Freundschaft mit Tholuck und Neander, und rühmte Lessings Verdienste um das Christentum: er habe den Schlüssel zum rechten Verständnis des Alten Testaments als des Anfangs der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts gefunden, ebenso wie die Lehre Kants vielen die Ohren geöffnet habe für die Stimme der Natur und der Offenbarung Gottes in unserem Innern. Die Veröffentlichung derartiger Anschauungen (1828) brachte ihm bittre Anklagen. Sie galten auch später nur als eine Jugendsünde und wurden sehr bald zurückgenommen. Vierzig Jahre später war er wieder so weit, daß er das Ganze der christlichen Wahrheit auf die Echtheit eben jenes Danielbuches begründete, das Arnold, wie übrigens hundert Jahre vor ihm schon der Deist *Collins*, in das makkabäische Zeitalter versetzt hatte. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß der Nachfolger Puseys in der Regius-Professur des Hebräischen in Oxford heute ganz unangefochten gerade die kritischen Ergebnisse vorträgt, die abzuwenden Pusey selbst mit Freuden sein Leben hingegeben hätte.

Eine ganze Generation mußte aber noch dahingehen, bis ein wirklicher Fortschritt möglich war. Die anglikanische Kirche, zerrissen wie sie war durch die Kämpfe des traktarischen Streites und völlig befangen im Glauben an den Buchstaben der Bibel, hatte kein Ohr für Strauß oder Baur. Die Universitäten gingen allen theologischen Streitigkeiten aus dem Wege. Die „rechtgläubigen" (evangelical-) Nonkonformisten besaßen keine Gelehrten, die den neuen Aufgaben gewachsen waren. Nur die Unitarier lehrten ohne Scheu die Urkundenhypothese für die Genesis und die Trennung von Jesaia und Deuterojesaia. Ihr kühnster Sprecher legte die Anschauungen der Tübinger Schule vorzüglich dar: aber die ganze unitarische Kirche war nur eine einflußlose Sekte und was von ihr ausging, das machte keinen Eindruck auf die Öffentlichkeit.

Das Erwachen setzte genau vor einem halben Jahrhundert (1860) ein mit der berühmten Schrift: „Essays and Reviews", deren Eindruck zwei Jahre später noch verstärkt wurde durch Bischof *Colensos* Untersuchungen über den Ursprung der Bücher Mosis. Zwar gingen seine Forschungen ursprünglich aus von der Frage eines Zulunegers und waren im Anfang in eine seltsame arithmetische Methode eingezwängt, aber bald wuchsen sie über diese Schranken hinaus und riefen die deutsche Wissenschaft zu Hilfe. Der Erfolg war der, daß binnen kurzem in der Kirche von England alle Schranken fielen, die bisher die freie Forschung nach dem Ursprung und der Geschichte der biblischen Bücher gehindert hatten und daß eine neue Zeit für das Studium der Bibel begann.

Es war natürlich, daß das Alte Testament zuerst an die Reihe kam, und in den begeisterten Ausführungen *Ewalds* über das Leben und die Schriften der hebräischen Propheten sahen wir diese Männer nicht länger als mechanische Übermittler übernatürlicher Weissagungen vor uns, sondern als die Helden einer großen von der Vorsehung geleiteten geschichtlichen Entwicklung, nämlich der Erziehung Israels zum Träger der erhabensten Wahrheiten über Gott und den Menschen. Wohl mochte seine Konstruktion des mosaischen Zeitalters verfehlt, seine Urteile oft phantastisch und willkürlich, seine geschichtliche Methode mangelhaft sein: aber uns in England hat er unschätzbare Dienste geleistet. Er stellte die ganze Geschichte mit zündender Begeisterung dar als Teil eines großartigen göttlichen Planes, den schon Augustin als die Erziehung (eruditio) des Menschengeschlechts bezeichnet hatte; seine Kritik war erhaben über den Vorwurf des Unglaubens, er vereinigte Gelehrsamkeit und Glauben. So wurde der Weg frei für den Fortschritt, den *Reuß* und *Graf* brachten. Die moderne Anschauung über Propheten, Gesetz und Psalmen stand jetzt überall fest, und als *Wellhausen* in die neunte Auflage der Encyclopaedia Britannica seine Artikel über „Israel" und den „Pentateuch" schrieb, da war der friedliche Sieg der deutschen Theologie auf der ganzen Linie entschieden, und das richtige Verständnis der langen religiösen Entwicklung, die in den Büchern des Alten Testaments ihren Niederschlag gefunden hatte, war jetzt das gemeinsame Besitztum aller englisch redenden Christen.

Ebenso wichtig war der Fortschritt in der Erkenntnis der Anfänge des Christentums. Allerdings waren hier die Schritte zögernder und der Gang langsamer, denn es stand wichtigeres auf dem Spiel, und ganz ist die Frage ja überhaupt noch nicht entschieden. Das erste Leben Jesu von *Strauß* erlebte zwar eine ausgezeichnete Übersetzung ins Englische. Die Verfasserin war jene geniale Frau, die sich später auf den Titeln ihrer dichterischen Werke George Eliot nannte; aber das Buch blieb ohne Wirkung auf das englische Geistesleben: es fehlte ein Kreis,

auf den es hätte wirken können. Aus demselben Grunde blieben auch die Untersuchungen *Baurs* lange unbekannt, und die wenigen, die Bekanntschaft damit zeigten, wurden aufs heftigste beargwöhnt. Aber ganz allmählich übten sie doch eine Wirkung aus, die nicht länger verborgen bleiben konnte. Der glänzende und witzige Dichter und Kritiker *Matthew Arnold* unternahm es, die das vierte Evangelium betreffenden Fragen in einer volkstümlichen Sprache und Form darzustellen, die jeder verstehen konnte. Die Cambridger Theologengruppe bekämpfte zwar die extremsten Behauptungen der Tübinger Schule aufs stärkste, aber es gelang ihnen doch nicht, die alte Anschauung von der vollkommenen Übereinstimmung aller vier Evangelien aufrecht zu erhalten.

Daß die Paulinischen Briefe die ersten Erzeugnisse der christlichen Schriftstellerei sind, daß die synoptischen Evangelien verschiedene Bilder der Person Jesu bieten und daß ihr Inhalt teilweise von den äußeren Umständen der damaligen Kirche beeinflußt worden ist, daß das vierte Evangelium Gedanken enthält, die aus späteren Deutungen der christlichen Erfahrung hervorgegangen sind und ganz unabhängig von der Frage der Echtheit nicht als buchstäbliche Geschichte angesehen werden kann — diese Ergebnisse sind heute Gemeingut der Theologen aller Schulen. Der anglikanische Theologe sagt zwar noch heute mit Professor *Sanday* in Oxford, daß er „im ganzen mehr mit seinen Landsleuten übereinstimmt", aber er gibt doch zu: „daß er im einzelnen mehr von den Deutschen lernt." Aus Deutschland kam der Gedanke einer systematisch aufgebauten Darstellung der biblischen Theologie für das Alte wie für das Neue Testament; aus Deutschland kam eine Anschauung von der Geschichte des Dogmas, die eine ganz neue Auffassung der Geschichte der Kirche entstehen ließ. Schon vor dem Auftreten Darwins hatte die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Geschichte hier gezeigt, daß auch die großen religiösen Persönlichkeiten auf dem Boden ihrer Zeit standen und durch die Umstände beeinflußt wurden. Sie mußten ihre Botschaft in der Sprache ihrer Zeit aussprechen, sie mußten ausgehen von den Gedanken, Hoffnungen und Erwartungen ihrer Zeitgenossen, soweit sie auch vielleicht darüber hinausgingen. Die englischen Theologen benützten dankbar die Übersetzungen der Werke *Keims*, *Schürers* oder *Hausraths*, nicht bloß um ihren unermüdlichen Fleiß und ihre ausgebreitete Gelehrsamkeit zu verwerten, sondern was viel wichtiger ist, um die Art und Weise in sich aufzunehmen, in der jene Männer den ganzen verwickelten Zusammenhang der Erscheinungen des Zeitalters Jesu und der ältesten Kirche aufgefaßt hatten. Wie man auch die tiefste Bedeutung der Persönlichkeit Jesu bestimmen mag: er darf auf keinen Fall losgelöst werden von dem Volk, zu dem er gehörte und von dem Land, in dem er wirkte und lehrte. Die lange Reihe

von Arbeiten über das Leben Jesu, die die deutsche Theologie hervorgebracht hat als lebendige Beispiele ihres Fleißes, ihrer Unerschrockenheit und ihrer Frömmigkeit, ist in England noch gar nicht recht bekannt geworden. Nur ihre neueste Entwicklung hat eben jetzt die Aufmerksamkeit stark auf sich gelenkt, unterstützt durch die eschatologischen Arbeiten des selbst von *Dillmanns* Henoch ausgegangenen Dr. *Charles*. Wer heute Theologie studiert, der muß Problemen ins Gesicht sehen, denen man vor zehn Jahren noch ausweichen konnte und ausgewichen ist. Man spürt überall neue energische Methoden, und die Theologen auf beiden Seiten der Nordsee sind im Begriff, ihre verschiedenen Standpunkte wenigstens zu verstehen, wenn sie sich auch noch nicht auf einen einzigen einigen können.

In dieser Entwicklung, von der ich freilich nur die Umrisse hier zeichnen konnte, ist der Begriff der Offenbarung von Grund aus umgewandelt worden. Die alten Streitigkeiten über die buchstäbliche Inspiration sind für immer verstummt; langsam, aber sicher ist die Autorität der Bibel als einer Sammlung von übernatürlich mitgeteilten Wahrheiten dahingesunken. Aber dadurch sind bloß Ansprüche weggefallen, die die Bibel selber niemals erhoben hat und so steht sie jetzt vor uns als vornehmster Zeuge der Wege Gottes mit den Menschen, als Führer und Helfer für unser religiöses Leben. Aber der Gläubige sucht die Gewißheit seines Glaubens nicht mehr in äußerlicher Bekräftigung. Die Grundlagen des Glaubens bilden nicht mehr geschichtliche Ereignisse, von denen man nur durch Berichterstattung anderer etwas weiß, sondern sie liegen für uns in der innersten Natur und im Wesen des Menschen selber.

Auch auf dem Weg zu dieser Erkenntnis war Deutschland der Führer. In der langen Reihe seiner berühmten Schriftsteller, seiner Theologen und Philosophen sind gewiß eine Menge Namen, die dem Durchschnittsengländer nichts bedeuten. Aber Männer wie *Lessing* und *Kant*, *Herder* und *Fichte*, *Goethe*, *Schleiermacher* und *Hegel* haben auch das englische Denken durch ihren Einfluß mächtig umgewandelt. Sie waren die Verbreiter jener **Aufklärung,** die Kant im Jahre 1784 angekündigt hatte. Freilich, ihr hoher Gedankenflug bedurfte der Übersetzung in eine Sprache, die die Engländer verstehen konnten. Der deutsche Ton *Coleridges* und die Donnerstimme *Carlyles* waren im Anfang fast ebenso unverständlich wie ihre deutschen Quellen. Jene Männer waren die ersten Bahnbrecher auf einem Boden, auf dem erst unsere späteren Lehrer sicher einherschritten und die liberale Theologie lernte auch bei uns die Hilfe der Religionsphilosophie schätzen. Wohl konnte man darüber streiten, ob die letzte Lösung des Rätsels in Kants sittlichem Idealismus, in Schleiermachers schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl oder in Hegels Selbstentwicklung des Geistes zu

finden sei, um von neueren Spekulationen ganz zu schweigen: aber der Sinn der ganzen Bewegung lag klar vor jedermanns Augen. Es war die Wendung von einer äußeren Autorität zu einem Vorgang im eigenen Innern. Der Mensch sollte in Beziehung gesetzt werden zu der äußeren Welt und zu den Kräften, die in ihm lagen und doch über ihn hinauswiesen. Im eigenen Wesen des Menschen, in der Übereinstimmung der Vernunft mit dem äußeren Erleben, in dem Imperativ des Gewissens, in den Gefühlen der Ehrfurcht, der Verehrung und der Liebe fand man das Zeugnis eines göttlichen Ursprungs und die Möglichkeit einer Vereinigung mit dem Göttlichen. Was scheinbar verloren gegangen war, als man die biblischen Wunder nicht mehr als geschichtliche Bürgschaft des Glaubens ansehen konnte, das fand man jetzt auf einer viel breiteren Grundlage wieder: im Geiste des Menschen, im Verständnis der Weltordnung, im idealen Lebensziel. Hier haben wir etwas, was uns die Worte der großen Propheten der Vergangenheit erst richtig verstehen läßt, hier ist eine Welt von Erfahrungen, die — wesentlich ermöglicht durch den Einfluß der Kirche — den Gläubigen fähig macht, die höchsten Gebote des Christentums innerlich zu erfassen und die von Jesus verkündigten Wahrheiten und Grundsätze auf neue äußere Umstände und soziale Formen anzuwenden.

Wir stehen tatsächlich am Beginn einer Bewegung, die man schon als eine neue Reformation bezeichnet hat.

An ihrer Spitze steht freilich kein einzelner Mann, sie trägt nicht den Stempel einer alles überragenden, machtvollen Persönlichkeit, sie hat keinen Luther. Aber sie wurde vorbereitet durch die verschiedensten Einflüsse, in dem Maß, als der Fortschritt der Wissenschaft außerhalb der Bibelforschung neue Gebiete des Wissens erobert und unbekannte Länder des Gedankens erforscht hat. Die ganze Geschichte der Religion liegt offen vor uns da. Die englischen Bahnbrecher der Sanskritforschung, die als die ersten den Zugang zu den Schätzen des Ostens fanden, hatten zu viel zu tun, nur erst ihren Inhalt bekannt zu machen und konnten ihre volle Bedeutung noch gar nicht erfassen, während die dogmatischen Schranken der damaligen englischen Theologie auch diejenigen, die sich zu Hause um das Verständnis jener Schriften bemühten, nicht zur vollen Erkenntnis ihres Wertes kommen ließen. Auch hier war es die überzeugende Stimme eines genialen deutschen Gelehrten, *Friedrich Max Müllers*, die das Ohr Englands gewann und uns lehrte, den Gebeten zum Himmelsvater in den alten Hymnen des Veda mit Andacht zu lauschen. Als Max Müller, mit Ermächtigung *Stanleys*, des Dean von Westminster, vor etwa 30 Jahren im Bereich der Westminsterabtei, in der Jerusalemskammer, einen Vortrag über die Lehren der alten indischen Seher hielt, da konnte man nicht mehr das Christentum als Gottes

einzige Gabe an die Welt von allen übrigen Religionen abtrennen und sich von der Religionsgeschichte in ihrem ganzen weiten Umkreis abwenden. In verschiedenen Worten und in widersprechenden Ausdrücken hat die Menschheit den Gedanken des Unendlichen auszusprechen versucht und die lange Reihe ihrer Philosophen und ihrer Glaubenslehrer zeigt deutlich, daß Gott sich in Wahrheit niemals unbezeugt gelassen hat. Was die moderne liberale Theologie Großbritaniens der Arbeitsamkeit und Gelehrsamkeit, dem dichterischen Verständnis und der aufrichtigen Frömmigkeit Max Müllers verdankt, das kann man gar nicht hoch genug anschlagen. Die Religionsphilosophie nach ihm kann sich niemals mehr von ihrer Grundlage in der Religionsgeschichte lösen. Einer der hervorragendsten neueren deutschen Gelehrten, der verstorbene *Otto Pfleiderer*, der von Anfang an Mitglied dieses Kongresses war, hat uns deutlich gezeigt, daß ein dauernder Gedankenbau nur noch auf der Grundlage der wirklichen Erfahrung und der geschichtlichen Erscheinung aufgebaut werden kann.

Auf diesem weiten Feld, auf dem heute die Anthropologie bereits ihren Platz neben der Psychologie beansprucht, auf den untersten Stufen der großen Pyramide der Theologie, da lernen wir von Deutschland das furchtlose Suchen nach Wahrheit, das die erste Bedingung alles wissenschaftlichen Fortschrittes darstellt.

Vor einem Jahr durfte ich zuhören, wie der in England kaum weniger als in Deutschland verehrte D. *Harnack* den warmen Wunsch nach Fortdauer dieser Arbeitsgemeinschaft aussprach. Und ich glaube, dieser Wunsch wird in Erfüllung gehen. Wir erkennen gemeinsam in der Bibel die geschichtliche Grundlage unserer gesamten geistigen Kultur, zu der Deutschland so vieles herrliche beigetragen hat in seinen großen Männern, in den Werken edler Menschenliebe, in seinen unvergänglichen Kirchenliedern und seinen erhabenen musikalischen Meisterwerken. Hier haben wir das Band gemeinsamen Glaubens in gemeinsamer Arbeit. Möge dieses Band, das im Geiste Christi uns umschlingt, seinen dauernden Wert behalten für die Erhaltung des Friedens und des guten Willens unter allen Völkern.

Was verdanken wir Amerikaner der Theologie Deutschlands.

Von Professor D. *Francis G. Peabody*, Harvard University, Cambridge, U.S.A.

1. Was das amerikanische Geistesleben der deutschen Theologie verdankt, ist zu mannigfaltig und von zu bleibendem Werte, als daß in einer kurzen Darstellung auf alle Punkte auch nur hingewiesen werden könnte; dementsprechend werde ich hier nicht versuchen, die anspruchsvolle Heerstraße der historischen Forschung zu ziehen, sondern werde den bescheidenen Pfad des persönlichen Bekenntnisses einschlagen.

Ein amerikanischer Jüngling, erzogen in dem engen, puritanischen Geiste Neuenglands, zieht aus auf die Suche nach konsequenter und rationaler Theologie, einem Pilgrim vergleichbar, der zu heiligen Stätten in fernen Landen wallt. Ein glücklicher Zufall führt ihn im Jahre 1872 nach Halle, zu einer Zeit, wo die Vermittlungstheologie Tholucks und Beyschlags dieser Universität eine leitende Stellung in den religiösen Vermittlungsbestrebungen gab. Äußerst schüchtern kommt der junge Fremde vor die Tür des großen Gelehrten und fragt in zögerndem Deutsch: „Wohnt Professor Tholuck hier?“ um darauf den niederschmetternden Bescheid des Bedienten zu erhalten: „Der Herr Oberkonsistorialrat empfängt um vier Uhr.“

Unter solch wenig verheißungsvollen Auspizien begann eine innige Freundschaft mit einem der liebenswertesten Menschen. Diesem Jüngling, wie so vielen anderen, gab Tholuck als Lehrer und Mensch mit offenen Händen von dem Reichtum seiner Persönlichkeit; und in der berühmten Laube von Tholucks Garten ging der Schüler nicht allein mit seinem Lehrer auf und nieder, sondern auch mit der großen Schar der Mystiker, Reformatoren und Dichter, über die Tholuck zu sprechen liebte. Indem Schleiermachers „Reden“ in Tholucks Studierzimmer gelesen und von ihm kommentiert wurden, indem Riehms weitsichtige, alttestamentliche Kritik und Hayms einfühlende Ästhetik neue Ausblicke auf Gott und die Welt gewährten, erfuhr der Schüler an sich selbst die Wahrheit des Bibelwortes: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann

er das Reich Gottes nicht sehen", und erlebte, nicht ohne heftige Wehen, eine Wiedergeburt des Geistes, und das Reich der Wahrheit schien nicht mehr fern.

Bald darauf, an einem denkwürdigen Morgen, sah der Jüngling in einem Buchladen das gerade erschienene Werk von Pfleiderer: „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte". Wie viele Erweiterungen und Umarbeitungen dieses Buch auch hernach erfahren hat, so darf doch billig bezweifelt werden, ob irgendeine der späteren Fassungen die Frische und unmittelbare Kraft jener ersten Ausgabe gehabt hat. Einem Leser wenigstens öffnete es ein neues Tor, einzutreten in die Gemeinschaft von Kant und Fichte, von Hegel und Schleiermacher, und zu hören die Verkündigung eines neuen goldenen Zeitalters, dem gleich, von dem der Psalmist sang, wenn Philosophie und Geschichte einander begegnen, Wissenschaft und Glauben sich küssen.

Hunderte von Amerikanern würden solch freudige Erfahrungen berichten können, hätten auch sie Gelegenheit, zu diesem dankbaren Bekenntnisse dessen, was ihre geistige Entwicklung Deutschland verdankt.

2. Wer jedoch den Einfluß Deutschlands auf das religiöse Denken Amerikas untersuchen will, muß auf eine weit frühere Periode zurückgreifen und nicht sofort an die Wanderung amerikanischer Studenten nach Europa denken, sondern an jene große, zwei Jahrhunderte früher einsetzende Wanderung, als deutsche Pietisten über den Ozean fuhren auf der Suche nach einer neuen Welt religiöser Freiheit. Schon im Jahre 1683, zwei Jahre nachdem William Penn die königliche Gerechtsame für seine Quäkerkolonie erhalten hatte, zog Franz **Pastorius,** ein junger deutscher Rechtsgelehrter, mit einer kleinen Schar frommer Gefährten über das Meer, „beseelt", wie er schreibt, „von dem Wunsche, forthin in ihrer Gesellschaft zu bleiben und in der trostlosen Wildnis ein ruhiges, Gott wohlgefälliges Leben zu führen". Mit ihrer Hilfe gründete er in Pennsylvanien die Ansiedlung, die noch heute den Namen Germantown trägt. Pastorius sagte mit Hinblick auf die ärmlichen Verhältnisse der Ansiedlung, daß „Armentown" ein angemessenerer Name sein würde. Über die Tür seines eigenen anspruchlosen Hauses setzte er die Worte: „Parva domus sed amica bonis, procul este prophani", welches Motto er folgendermaßen in markiges Deutsch übersetzte:

„Klein ist mein Haus,
Doch Gute sieht es gern,
Wer gottlos ist, der bleibe fern."

Hier auch wurde im Jahre 1743 die ganze Luthersche Bibel in deutscher Sprache gedruckt, die erste Ausgabe der Heiligen Schrift, die in Amerika in einer nicht englischen Zunge erschien. Nach Pennsylvanien und nach den benachbarten Staaten ergoß sich bald ein gewaltiger Strom deutscher

Einwanderung, der zum Teil aus den Gegenden kam, die der dreißigjährige Krieg verheert hatte; aber einen weit bedeutenderen Teil trieb der Sturmwind religiöser Begeisterung übers Meer. Hier fanden Lutheraner und Herrnhuter, Mennoniten, Dunkards (Eintunker) und Quietisten sichere Zuflucht für ihren Glauben und lohnende Gelegenheit für ihre Arbeit, und sie nahmen zu an Glauben und an Wohlstand. In der Gesellschaft solcher Männer fuhr John Wesley nach Savannah. Als er auf See während eines heftigen Sturmes von Furcht und Kleinmut ergriffen wurde, während seine deutschen Reisegefährten mit unerschütterlichem Gottvertrauen dem Toben der Elemente zuschauten, wandte er sich beschämt an den Herrnhuter Bischof um geistlichen Zuspruch, so daß er später von diesem Erlebnisse schrieb: „Ich, der ich nach Amerika ging, um andere zu bekehren, war selbst nie vorher zu Gott bekehrt worden." Solche Beweise des Gottvertrauens mußten notwendigerweise großen Strecken der Vereinigten Staaten, welche diese Pioniere besiedelten, ein besonderes Gepräge verleihen.

Der Einfluß dieser Männer ist noch heute unter der großen Menge ihrer Nachkommen bemerkbar, die sich auf nicht weniger als zwanzig Millionen, oder ein Viertel der Gesamtbevölkerung des Landes belaufen sollen: in ihnen allen fließt mit deutschem Blut auch ein unvertilgbarer Tropfen deutscher Frömmigkeit.

3. Diese weit zurückliegenden Ereignisse lassen sich jedoch nur schwer von der allgemeinen Entwicklung des amerikanischen Lebens loslösen, denn das deutsche Element in den Vereinigten Staaten ist zum großen Teil in die Gesamtheit des amerikanischen Volkstums aufgegangen. Deutlich dagegen ist der Einfluß deutschen religiösen Denkens zu verfolgen, wenn wir die in entgegengesetzter Richtung um das Jahr 1820 einsetzende Bewegung ins Auge fassen, die junge amerikanische Gelehrte der deutschen Wissenschaft zuführte. Der gewaltige, nach Millionen zählende Strom deutscher Auswanderung setzte sich in den meisten Fällen aus einfachen Leuten zusammen, deren Beweggrund religiöse Schwärmerei war. Der nur nach Hunderten zählende Gegenstrom bestand aus erlesenen amerikanischen Jünglingen, welche die Liebe zur Wissenschaft hinübertrieb. Trotzdem haben wahrscheinlich die wenigen, die so nach Deutschland gingen, einen tiefergehenden Einfluß auf amerikanisches Denken ausgeübt und es gründlicher rekonstruiert, als es die Frömmigkeit jener ungezählten Menge getan hat, die einen religiösen Zufluchtsort in den Vereinigten Staaten suchte und fand.

Im Jahre 1819 kehrten drei amerikanische Studenten, denen es beschieden sein sollte, sich einen großen Namen zu machen, von Göttingen zurück und brachten von dort ihre jugendliche Begeisterung für den Idealismus Kants, Schellings, Fichtes und Jacobis mit. Es waren dies

George **Ticknor,** der spätere Historiker, Edward **Everett,** der spätere Botschafter am Hofe von St. James, und George **Bancroft,** später amerikanischer Gesandter in Berlin. Ihre Fahrt nach Deutschland erschien ihren Landsleuten an Kühnheit einem Versuche, zum Nordpol vorzudringen, nicht unähnlich. Die deutsche Wissenschaft war in Amerika so wenig bekannt wie die Polarregionen, und galt für ebenso unnahbar und dunkel. Selbst in den öffentlichen Bibliotheken der Vereinigten Staaten standen damals nur wenige deutsche Bücher zur Verfügung. Ticknor schreibt einmal: „Ich habe mich nach New Hampshire gewandt, wo sich meines Wissens ein deutsches Wörterbuch befindet, und habe es mir geliehen". Die Rückkehr dieser kühnen Gelehrten fiel zufällig in die ereignisreichste Periode in der Geschichte freien religiösen Denkens in Amerika, oder muß vielmehr als ihr Vorbote gelten. Anstelle des Calvinismus des siebzehnten Jahrhunderts war bei vielen der englische Sensualismus des achtzehnten Jahrhunderts getreten, aber auch dieser schien doch nur eine dürftige Interpretation des religiösen Lebens zu bieten. Die Zeit war reif für eine geistige Wiedergeburt, in der man in dem Seelenleben einen neuen vollgültigen Beweis für die Gemeinschaft der Seele mit dem Ewigen suchte, und dieses Bedürfnis des amerikanischen Idealismus wurde jetzt durch die bisher unbekannten Lehren deutscher Denker befriedigt. Drei große Männer, Channing, Parker und Emerson stellen diesen Übergang vom Alten zum Neuen dar; in allen dreien ist deutscher Einfluß nachweislich.

Channing war kein gründlicher Kenner des Deutschen; aber überdrüssig der damals in Neuengland herrschenden „herzverkümmernden Philosophie", wie er sie nannte, schrieb er: „Ich fürchte, wir werden bei anderen Schulen die Gedanken suchen müssen, die uns im Innersten bewegen und die uns die Tiefe unserer Seele offenbaren". Der deutsche Idealismus, den er durch Coleridge kennen lernte, gab ihm, was er suchte, und von Coleridge sagte er, „er verdanke ihm mehr als irgend einem andern philosophischen Denker". „Mit inniger Freude", schreibt einer seiner Biographen, „lernte er die großen Denker Deutschlands kennen, erst durch die Vermittlung von Madame de Staël, später durch die von Coleridge. In ihnen erkannte er seine Führer. In Kants Lehre von der Vernunft fand er eine Bestätigung der Ansichten, die er vor Jahren von Price empfangen hatte, und die ihn mit immer tieferer Ehrfurcht vor den Geisteskräften des Menschen erfüllten. Seine von der Idee des unendlichen göttlichen Wirkens durchdrungene Seele begrüßte freudig Schellings erhabene Verkündigung des überall in Natur und Menschheit sich offenbarenden Göttlichen. Aber vor allen begeisterte ihn der heroische Stoizismus Fichtes durch dessen apodiktische Lehre von der Erhabenheit des menschlichen Willens". Wenn man nun auch keineswegs schließen

darf, daß die zwingende Kraft von Channings Beweisführung oder die Festigkeit seines Glaubens aus Deutschland stammten, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß sein Denken von dort reiche Anregung erhielt und daß er durch die Kunde, die von dort zu ihm kam, in seiner Weltanschauung befestigt wurde. Gern gedenken wir des Umstandes, daß unter den ersten, die Channings Bedeutung in der Geschichte religiösen Denkens rückhaltlos anerkannten, ein deutscher Gelehrter war, der sogleich Channings Wahlverwandtschaft mit deutscher Art erkannte. „Channing", schrieb **Bunsen** in seinem Werke ‚Gott in der Geschichte', „ist der Prophet der Vereinigten Staaten für das Bewußtsein von Gott in der Menschheit . . . Channing ist ein antiker Mann mit einem christlichen Herzen, Mensch wie ein Hellene, Bürger wie ein Römer, Christ wie ein Apostel." Selten sind begeistertere Worte von einem großen Manne über einen anderen gesprochen.

In Theodor **Parker,** dem zweiten dieser Gruppe, tritt der deutsche Einfluß klarer und bewußter hervor. Parker, ein gründlicher Kenner aller Literaturen, besaß in der deutschen eine erstaunliche Belesenheit, und unter seinen ersten literarischen Arbeiten war eine Übersetzung von de Wettes „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments". „Am meisten Förderung fand ich", so schreibt Parker einmal „in den Werken Immanuel Kants, eines der tiefsinnigsten Denker aller Zeiten, obwohl eines der schlechtesten Stilisten, selbst in Deutschland". Später zeigte sich in ihm, nach der Ansicht eines seiner Biographen, der Einfluß Jacobis. In Parkers bedeutendstem Werke jedoch, „A discourse of matters pertaining to religion" (Untersuchungen über Religion) zeigt sich sowohl in dem Titel des Buches, als in der Lehre die es verkündet, klar der nachhaltige Einfluß Schleiermachers. Die Definition der Religion ist bei beiden die gleiche. Wenn Schleiermacher sagt: „Das Wesen der Religion ist das absolute Bewußtsein der Abhängigkeit", sagt Parker: „Nur als abhängige Wesen können wir uns bewußt werden". Der „Discourse" Parkers ist mit einem Wort identisch mit den „Reden" Schleiermachers, erweitert, und den religiösen Bedürfnissen amerikanischer Christen angepaßt.

Endlich muß unter diesen amerikanischen Propheten derjenige genannt werden, der den nachhaltigsten Einfluß in der amerikanischen Literatur ausgeübt hat, **Emerson.** Wie Channing beherrschte Emerson das Deutsche nicht, und wie Channing wurde auch Emerson durch die Ursprünglichkeit seines Genies und Stils davor bewahrt, irgend einer bestimmten Tradition unbedingt zu folgen; dennoch stammt von Kant das Wort, das die von ihm ins Leben gerufene Bewegung, wenn auch etwas ungenau, bezeichnete. Der **Transzendentalismus,** oder die

Transzendenz der Beweisbarkeit in der Erkenntnis der Wahrheit, hatte — wenngleich Kant diese Bedeutungserweiterung vielleicht nicht gutgeheißen haben würde, — die Autorität deutscher Philosophie auf seiner Seite. „Wir erkennen die Wahrheit", sagte Emerson, „wo immer sie uns entgegentritt, geradeso wie wir wachend uns dieses Zustandes bewußt sind". Für diese Autonomie der Seele berief Emerson sich auf eine lange Reihe von Mystikern: Plato und Plotinus, Böhme und Swedenborg, den Orient und die Gedichte von Wordsworth. Wie bei Channing so führte Emersons Weg zum deutschen Idealismus durch Coleridge, von dem er sagt: „Welch eine Seele, welch allumfassendes Wissen!" Emerson war, kurz gesagt, ein Eklektiker im besten Sinne des Wortes. Aus der ganzen Geschichte des menschlichen Geistes wählte er das ihm Gemäße. „Jede Geschichte der Philosophie", sagt er, „stärkt meinen Glauben, denn sie zeigt mir, daß die erhabenen Lehren, die ich für die einzigartige und spätreifende Frucht einer langen Entwicklungsreihe hielt, die erst bei einem Kant oder Fichte möglich seien, daß diese die unmittelbarsten Improvisationen der frühesten Philosophen waren, des Parmenides, Heraklites und Xenophanes". Von all diesen Einflüssen jedoch war keiner so wirksam wie der, welcher von der langen Folge deutscher Idealisten ausging, die den Transzendentalismus Kants weiterentwickelt und gekräftigt hatten; und es bleibt ferner eine Tatsache von dauernder Bedeutung, daß eine Bewegung, die in ihrem Kernpunkt in Neuengland bodenständig und das Produkt eines schöpferischen Genies war, einen deutschen Namen trägt.

4. Wenden wir uns endlich von diesen historischen Zeugnissen zu der gegenwärtigen Lage freien religiösen Denkens in den Vereinigten Staaten so befinden wir uns wieder innerhalb derselben geistigen Tradition. Es gibt zwei Eigenschaften des amerikanischen Charakters, deren Stärke, ja sogar deren Vorhandensein, einige Beurteiler in Abrede stellen möchten. Diese Eigenschaften, die der Gelehrte mit seinen Volksgenossen teilt, sind erstens eine angeborene Neigung zum Konservativen, und zweitens ein traditioneller Idealismus.

Nichts scheint auf den ersten Blick dem amerikanischen Charakter ferner zu liegen, als das **Konservative;** denn sind die Vereinigten Staaten nicht eine aggressive, selbstbewußte und unehrerbietige Demokratie, die Brutstätte neuer philosophischer Ideen und improvisierter Religionen? Diese Betätigungen des Radikalismus, so hervorstechend sie auch sein mögen, liegen trotzdem auf der Oberfläche des amerikanischen Charakters; es ist der Schaum, den der schnell dahinfließende Strom aufwirft, und unter dem die Hauptströmung langsamer flutet. Unter dem scheinbaren Selbstvertrauen liegt bei den Amerikanern, wie dieses bei selbstbewußten Menschen oft der Fall ist, eine angeborene

Bescheidenheit, die sich ehrfurchtsvoll an große Männer wendet und großen Gelehrten mit besonderer Lernbegierde und Aufmerksamkeit lauscht. Die amerikanische Theologie neigt im Allgemeinen nicht zu Neuerungen, und läßt sich nicht leicht weder durch kühnen Gedankengang noch durch paradoxe Theorien einnehmen. Ibsens sozialer Pessimismus, Nietzsches herausfordernder Immoralismus, Tolstois quietistischer Anarchismus, das Anwachsen naturalistischer Strömungen, die abenteuerlichen Pfade biblischer Kritik, — alle diese Ausdrucksformen der geistigen Unruhe der alten Welt haben in Amerika, außer bei blasierten und übersättigten Gelehrten, die sich geistig ihrem Heimatlande entfremdet haben, wenig Beachtung gefunden. Die Amerikaner sind im großen und ganzen ein schlichtes, praktisches und sachliches Volk, ebenso zurückhaltend in ihrer Philosophie wie kühn in ihren geschäftlichen Unternehmungen, und es kommt vielleicht eben von diesem guten Geschäftssinn, daß sie im spekulativen Denken konservativ sind.

Dieser konservative Zug wird noch weiter verstärkt durch einen ererbten und immer wiederkehrenden **Idealismus,** der mit der historischen Entwicklung des Landes auf das engste verknüpft ist. Die deutsche Auswanderung nach der Wildnis Amerikas war nur eine der vielen Taten des religiösen Glaubens und des sittlichen Protestes. Jesuitische Missionare erforschten den Kontinent bis an den Mississippi; englische Puritaner unterwarfen sich die unfruchtbaren Gestade Neuenglands: der allen diesen Unternehmungen zu Grund liegende Idealismus gab dem Urtypus der Nation sein Gepräge und beherrscht noch heute alle tiefergehenden Fragen. Zwar hat materielle Wohlfahrt Viele die wahren Glücksgüter vergessen lassen und sie in den Staub gezogen. Aber sobald irgendwelche wichtigen Entscheidungen in Fragen der politischen Moral oder des sozialen Fortschritts an das amerikanische Volk herantreten, dann bewahrt der Idealismus noch immer seine gebietende Macht, und der Kern der Nation erweist sich als gesund. Kein Volksführer kann in den Vereinigten Staaten auf dauernden Erfolg rechnen, wenn er nicht für ideale Zwecke eintritt oder einzutreten scheint. Keine Sache kann Begeisterung im Volke erwecken, die sich nicht tatsächlich, oder doch angeblich, an das Gewissen der Nation wendet. Über nichts sind ausländische Gelehrte, die sich in den letzten Jahren eingehend mit den Verhältnissen in den Vereinigten Staaten beschäftigt haben, mehr erstaunt gewesen, als daß sie unter dem rohen und aufdringlichen Materialismus des amerikanischen Lebens einen fundamentalen und alles veredelnden Idealismus fanden.

Diese Züge der amerikanischen Kultur haben zu einem eigenartigen Einfluß deutschen Denkens auf die amerikanische Theologie geführt, und zwar ist dieser Einfluß nicht in der Richtung wirksam gewesen, wie man einst erwartete und selbst heute noch oft annimmt.

Nach der unklaren Vorstellung vieler Amerikaner soll die deutsche Wissenschaft radikal und destruktiv sein, und den theologischen Frieden bedrohen, etwa wie eine große Flotte den Weltfrieden. Furchtsame Lehrer warnen noch immer ihre Schüler vor den Tendenzen der deutschen Wissenschaft und raten ihnen davon ab, auf deutsche Lehren zu hören. „Schleiermacher", sagte einst ein berühmter amerikanischer Theologe an der Universität, an der ich die Ehre habe zu wirken, „heißt mit Recht der Schleier-Macher". Und doch sagt man nicht zu viel, wenn man behauptet: daß eine rationale Theologie und eine vergeistigte Auffassung des Christentums sich dauernd in den Vereinigten Staaten hält — soweit diese unschätzbaren Besitztümer durch die Wissenschaft gewonnen werden können —; dieser Umstand geht hauptsächlich auf den Einfluß deutscher Theologie und die Hegemonie deutscher Wissenschaft zurück. Wäre es wahr, wie man oft gemeint hat, daß der amerikanische Student, der sich deutschen Gelehrten zuwendet, unbeständig und oberflächlich ist, das Neue und Paradoxe liebt, ein moderner Athener, „gerichtet auf nichts anderes, denn etwas Neues zu sagen oder zu hören", dann könnte die Freiheit und Kühnheit deutschen Denkens in der Tat eine Gefahr bilden, der vergleichbar, die die Erforschung einer unwegsamen und steilen Höhe dem ungeübten Kletterer bietet. Ein amerikanischer Student jedoch, dessen Charakter durch konservative Traditionen und ererbten Idealismus gefestigt ist, ist besonders berufen, festen Fußes auf diesen schwindelnden Höhen zu wandeln.

Die Erfahrung hat die Berechtigung dieser Annahme gezeigt. Amerikanische Studenten der Philosophie und der Theologie haben sich in der Regel nicht von vorübergehenden Einflüssen fortreißen lassen, und haben nicht einmal mit den neuesten Errungenschaften deutscher Kritik Schritt gehalten. Ihr konservativer Sinn und ihr Idealismus hat vollauf Befriedigung gefunden bei jenen großen Geisteshelden des neunzehnten Jahrhunderts, in denen einige deutsche Gelehrte nachgerade eher große historische Erscheinungen als lebendige Quellen der Inspiration erblicken. Wünscht daher jemand Hegel mit wirklichem Verständnis interpretiert zu hören, zu Kant zurückgeführt zu werden, oder neue Begeisterung für Schleiermacher zu suchen, so steht es dahin, ob er in einem deutschen Hörsaal besser auf seine Rechnung kommen wird als in einem amerikanischen. Der Denker, der vor allem dem Geiste des amerikanischen Idealismus verwandt ist, ist jener Lehrer und Seher, den die Berliner Universität in diesem Jahre der Jahrhundertfeier besonders ehrt. Der klare Verstand und das Feuer **Fichtes,** seine Umsicht in der Verwaltung und seine Fähigkeit, soziale Verhältnisse vorauszusehen, seine hervorragende Gabe der Abstraktion, sein Aufruf zu werktätiger Sittlichkeit, all diese Züge werden seinen Einfluß auf den ethischen Idealismus der Amerikaner ewig frisch erhalten.

Für sie muß die Theologie eine moralische Theologie sein, deren Schwerpunkt, wie bei Fichte, weder in der Vernunft, noch im Gefühl, sondern in dem alles bestimmenden **Willen** liegt.

Diesen stillen Gedankenhöhen werden sich amerikanische Studenten stets zuwenden, die das Wasser des Lebens suchen. Ein großes Land, das fiebrisch erregter Materialismus und der heiße Kampf des Wettbewerbs verdorrt, das wässert kein Bächlein moderner Romantik oder neuerweckten Heidentums. Nur die ewig strömenden und wahres Leben spendenden Quellen religiöser Zuversicht können diese Aufgabe erfüllen. Wenn auch alle anderen Brunnen versiegen, der Born des nach innen gewendeten deutschen Denkens springet ewiglich, und der kraftgebende Strom fließet herab auf die Not unserer Zeit, als wiederhole sich die alte Verheißung: „Ich bin kommen, daß sie das Leben und volle Genüge haben sollen".

Einige Bemerkungen zu Peabodys Vortrag

von Professor *Edward C. Moore*, Harvard-Universität,
Cambridge, Mass. U. S. A.

Es ist zu bedauern, daß Peabody nicht anwesend ist, um seinen Vortrag selbst zu halten. Es war auch ihm eine große Enttäuschung, nicht erscheinen zu können. Peabody hatte mich gebeten, ich möchte seinen Vortrag hier vorlesen. Erst heute morgen, als ich in den Saal kam, merkte ich, daß der Vortrag schon gedruckt vorliegt. Nun hat es ja keinen Zweck, hier etwas zu verlesen, was schon gedruckt ist.

Ich wurde aber aufgefordert, von mir aus ein Wort zu sprechen, was ich auch sehr gern tue; nur wäre ich lieber besser darauf vorbereitet gewesen. Es läßt sich nicht so leicht machen, wenn man der fremden Sprache nicht sehr mächtig ist. Sie werden es mir aber unter diesen Umständen nicht übel nehmen, wenn ich es kurz mache.

Ich kann es in einem Bilde aus meinem eigenen Leben zusammenfassen, was Amerika Deutschland in theologischer und religiöser Hinsicht schuldet. Vor 26 Jahren, im Herbst 1884, kam ich nach Gießen, zu dem gleichen Zeitpunkt, an dem Freund Krüger, unser Vorsitzender, auch nach Gießen kam. Wir wollten beide bei Harnack Kirchengeschichte studieren. Nun muß ich von mir sagen, daß ich im Geiste der Presbyterianischen Kirche erzogen war und der puritanisch-pietistischen Richtung angehörte. Aber durch mein Leben auf der Hochschule war beinahe die ganze Weltanschauung, die ich ererbt hatte, verschwunden, und dasjenige, was übrig geblieben war, war doch wenigstens ins

Schwanken gekommen. Da habe ich dann in diesem geschichtlichen Unterrichte bei Harnack meine Seele gerettet. Nicht nur intellektuell, das will ich gar nicht sagen, sondern religiös habe ich mich wiedergefunden und bin seit der Zeit dabei geblieben. Manchem von uns ist es ebenso gegangen, das kann ich Ihnen sagen. Mancher von uns ist hierher nach Deutschland gekommen, um Wissenschaft zu lernen, und hat vieles mit nach Hause zurückgenommen, woran er von vornherein wahrscheinlich gar nicht gedacht hatte.

Ende des 18., anfangs des 19. Jahrhunderts kam in meinem Heimatlande Amerika der alte Rationalismus empor. Viele Tausende fielen diesem Rationalismus, besonders dem französischen Rationalismus zu. Ich weiß nicht, was aus uns geworden wäre, wenn wir nicht teilweise durch Coleridge, der bekanntlich die Gedanken Kants, Schleiermachers usw. der englisch sprechenden Welt geläufig machte, teilweise auch durch junge Amerikaner, die in Deutschland studiert haben, wieder mit dem Idealismus in Berührung gekommen wären, mit der großen Bewegung, die mit den Namen Kants, Schleiermachers, Fichtes bezeichnet ist. Ich weiß nicht, sage ich, was ohne diese Berührung aus uns geworden wäre. Da bekam sozusagen das ganze Volk wieder religiösen Bestand und Halt, ebenso, wie ich es von mir persönlich erzählt habe, durch die Berührung mit Deutschland.

Und in der Weise ist es vorwärts gegangen. Natürlich ging das alles langsam, die Verbindungen mit Deutschland waren schlecht, und lange Zeit gab es nur sehr wenige unter uns, die die deutsche Sprache flott lesen konnten. Dann kam vor etwa einem Menschenalter der große Kampf um eine neue Auffassung der Bibel und der Offenbarung überhaupt. Das ist jetzt vorbei. Jetzt merkt man aber: dieser Kampf betraf ja nur eine Frage, welche mit einer ganzen Masse anderer Fragen zusammenhängt. Und diese ganze Masse von anderen Fragen dringt jetzt auf uns ein. Wie steht die Welt Gott, wie Gott der Welt gegenüber? Ist der Mensch etwas anderes als Gott, oder ist er ein Teil von Gott? Je nachdem ist es mit der Religion eine ganz verschiedene Sache und gestaltet sich die Sache ganz von neuem.

In dieser großen Bewegung, in der wir eben mitten drin sind, haben wir heutzutage tatsächlich keine Führer, die nur einigermaßen dazu befähigt wären, uns wirklich zu führen, als nur diejenigen, die ihre Weisheit meistenteils aus Deutschland geholt haben und von deutschen Lehrern ausgebildet worden sind.

Sie können sich also denken, daß ich persönlich und auch, soweit ich mein Land und meine Kirche repräsentiere, herzlichen Dank zu Gott Deutschland gegenüber ausspreche.

Was die Protestanten Frankreichs dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands schuldig sind.

Von Professor Dr. *G. Bonet-Maury*, Paris, Theologische Fakultät.

Lassen Sie uns zuerst ein Vorurteil widerlegen: die Römischen Katholiken und, nach ihrem Beispiele, manche Schriftsteller, sind gewöhnt, den französischen Protestantismus zu beschuldigen, daß er aus Deutschland oder aus England eingeführt worden sei. Dieser Vorwurf ist aber unbedingt falsch. Der Protestantismus, d. h. die Protestation des christlichen Gottesbewußtsein gegen die Verunstaltung, welche das Christentum von Rom erlitten hatte, ist bei uns weit älter als Luther und die religiösen Einflüsse jenseits des Rheines. Außer dem Protest der Waldenser und Albigenser in Süd-Frankreich hat niemand die Reformgedanken mit mehr Kraft und Glanz verteidigt als St. Bernhard, Joh. Gerson, Nicolaus von Clémanges, die Begründer der gallikanischen Kirche*). Ja unser Lefèvre d' Etaples, Lehrer am Kollegium des Kardinals Le Moire, sprach schon im Jahre 1512 in seinem Kommentar über St. Pauls Epistel den Grundsatz aus: Das Heil durch den Glauben.

Nachdem ich diesen Vorbehalt gemacht habe, daß die evangelische Reformation ihre Wurzeln tief in den gallikanischen Boden getrieben hatte, zögere ich nicht, zu gestehen, daß wir Hugenotten Deutschland viel schuldig sind.

Luther vor allem, weil er die Posaune des evangelischen Protestes so laut erschallen ließ, daß er allen nach einer religiösen Reform sich sehnenden Franzosen Mut einflößte! Zweitens verdanken wir viel den deutschen Fürsten, welche unter der Regierung Franz I. und seiner Nachfolger sich sehr oft zugunsten der verfolgten Hugenotten verwendeten und endlich nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) unsere Flüchtlinge so gastfreundlich in ihren Ländern empfingen und unterstützten. Es ist nur billig, hier Friedrich Wilhelm, dem großen

*) S. F. Roquain: L'esprit de la Réforme avant Luther, Paris, 1893, 3 B. 8⁰ Vergl. Bonet-Maury: Les Précurseurs de la Reforme dans les pays latins du XII. au XV. siècle, Paris, 1904. 8⁰.

Kurfürsten von Brandenburg, einen Ehrenplatz zu geben. Man könnte ein Buch von geradezu dramatischem Interesse unter dem Titel verfassen: „Geschichte der Beziehungen der evangelischen Fürsten Deutschlands zu den verfolgten und verbannten Protestanten Frankreichs.“ *)

Hier aber muß ich mich begnügen, bündig aufzuzählen, was wir dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft verdanken.

Lassen Sie uns zuerst erinnern, daß eine beträchtliche Zahl von französischen Protestanten dem Augsburgischen Bekenntnisse angehören und Luther als Hauptreformator verehren. Diese haben vor zwei Jahren die hundertjährige Gedächtnisfeier ihrer Konstitution als Staatskirche (1808) gefeiert, und aus der Darlegung ihrer Wirksamkeit ging hervor, daß sie vieles der deutschen lutherischen Kirche entnommen haben. Die Lutheraner im Elsaß und in Mömpelgard haben uns Reformierten gute Beispiele von Duldsamkeit und Weisheit gegeben, indem dort die konservative Mehrheit nie die freisinnige Minderheit auszuschließen versuchte. — Außer der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses entnahmen auch mehrere reformierte Kirchen Frankreichs wertvolle Elemente dem religiösen Leben Deutschlands.

Wir sind Deutschland hauptsächlich vier Elemente schuldig.

Jedermann weiß, daß der Gesang inniges patriotisches oder religiöses Gefühl am besten ausdrückt. Denkt nur an die „Marseillaise“, welche zu Beginn unserer Revolution gedichtet wurde, und an Euren Choral: „Ein' feste Burg ist unser Gott“, dem man richtig den Beinamen: „Die Marseillaise der lutherischen Reformation“ gegeben hat. Dieses Lied, in französische Verse übersetzt, aber nach der alten Melodie gesungen, übt auf unser Volk eine solche Zugkraft, daß es ein beliebter Gesang bei uns geworden ist. Es wird bei allen unseren Feierlichkeiten gesungen, wie es denn auch Meyerbeer in seine berühmte Oper „Die Hugenotten“ eingefügt hat. Auf diesem Punkte war die lutherische Kirche die tätige Vermittlerin zwischen Deutschland und Frankreich. Schon 1618 wurde in Mömpelgard ein Gesangbuch veröffentlicht, welches 76 aus dem Deutschen übersetzte Lieder enthielt. 1662 führte Balthasar Ritter, ehemaliger Prediger der Schwedischen Gesandschaft in Paris, mehrere andere ein, welche in der französischen Kirche zu Frankfurt a. M. in Gebrauch waren. Die Nummern 8, 125, 187, 270 des lutherischen Gesangbuches in Frankreich werden nach der Weise: „Wachet auf! ruft uns die Stimme“ von *J. Prätorius* gesungen; die Nummern 87, 97, 113, 321 nach der Weise: „Wer nur den lieben Gott läßt walten“ von

*) Einige Kapitel davon wurden durch Ch. Weiss geschrieben in seiner „Histoire des Réfugiés protestants“, Paris 1853, 2 Bde. 12° und durch H. Tollin in seinen Geschichtsblättern des Deutschen Hugenotten-Vereins, Magdeburg, seit 1890.

G. Neumark, und so weiter. Auch eine große Zahl von reformierten Kirchenliedern werden nach deutschen und mährischen Melodien gesungen. So singt man z. B. die Nummer 129, deren Worte (von Oberlin verfaßt) „De quoi t'alarmes-tu, mon cœur" beginnen, nach der Weise: „Was Gott tut, das ist wohlgetan"; Nr. 31: „Brillante étoile du matin" ist die Übersetzung aus dem Lied: „Wie schön leucht't uns der Morgenstern"; Nr. 123, „Jamais Dieu ne délaisse" ist eine Nachahmung von „Befiehl du deine Wege" und wird nach einer Melodie von *Leo Haßler* gesungen usw.

Es gibt zwischen dem Singen und dem religiösen Leben ein enges Verhältnis; so wird man nicht erstaunen, daß die Herrnhuter, die vorzügliche Sänger sind, die Frömmigkeit bei uns am Anfang des XIX. Jahrhunderts angespornt haben. „Sie waren", schreibt Samuel Vincent*), „friedliche Leute, die wenig dogmatisierten. Für sie bestand die Religion in der Liebe, vor allem in der Liebe zu Jesu; sie übten einen gemäßigten Bekehrungseifer aus. Sie hörten nicht auf, dem Gottesdienste unserer Gemeinden beizuwohnen, aber in ihren Privatversammlungen hatten sie den eigenen Ritus der Herrnhuter und sangen die Lieder dieser Gesellschaft. Ihr Einfluß in Mömpelgard und in der französischen Schweiz war bedeutend." — Im Elsaß brauchte die Frömmigkeit keine fremden Erwecker zu suchen, es hatte nur Speners Beispiele zu folgen, und der war ja ein Elsässer! Die Erweckung begann zu Straßburg, im Jahre 1831, mit Pfarrer Härter. Dieser, durch Ami Bost, einen Zögling der Herrnhuter, angeregt, griff den trockenen Rationalismus, den damaligen Tonangeber in der Kirche, an und setzte an seine Stelle einen innigeren Begriff des Glaubens. Er stiftete in jener Stadt viele Anstalten für die Armenpflege, die Rettung der Sünderinnen, auch ein Diakonissenhaus. Härter, der kein einseitiger Lutheraner war, nahm gern die Mitwirkung von Andersdenkenden an, welche die Frömmigkeit so wie er selbst auffaßten. — Das war „innere Mission". Zehn Jahre später wurde sie nach Paris gebracht. Es ist unzweifelhaft, daß Wicherns Ideal unsere Lutheraner, Prof. Louis Meyer, G. Rumpf und O. F. Kraus, begeisterte, als sie die Gesellschaft für die innere Mission augsburgischen Bekenntnisses in Paris begründeten (1861). Nachher kam Pastor Bodelschwingh, welcher diesem Evangelisationswirken in La Villette einen kräftigen Schwung gab. Ungefähr in derselben Zeit stiftete der reformierte Pfarrer Vermeil in unserer Hauptstadt das 2. Diakonissenhaus, welches noch jetzt blüht. Beide, Härter wie Vermeil, hatten Theodor Fliedners Stiftung zu Kaiserswerth zum Muster genommen.

Wenden wir uns jetzt dem theologischen Gebiete zu. Hier, auch

*) Vues sur le Protestantisme français. Nimes, 1829. cap. XIX.

wenn wir nicht höher als zum Anfang des 19. Jahrhunderts aufwärts gehen, ist unsere Schuld gegen Deutschland beträchtlich. Merkwürdigerweise waren es zwei französische Offiziere der Artillerie und ein französischer Prediger zu Berlin, ein Abkömmling von Hugenotten, welche die ersten Vermittler waren.

Der erste, *Charles de Villers* (1765—1815), geboren zu Balchen (Lothringen), stammte aus einer französischen und katholischen Familie, die mit der Jeanne d'Arc verwandt war. Zu der militärischen Laufbahn bestimmt, studierte er auf der Artillerieschule zu Metz und wurde als Leutnant zu Straßburg angestellt. Dort lernte er die sogenannten theologischen Sprachen, das Deutsche, Griechische, Hebräische. Nachdem er sich den Jakobinern durch seine gemäßigten republikanischen Ansichten verdächtig gemacht hatte, mußte er fliehen und fand eine Zuflucht in Lübeck, wo er heiratete; nachher wurde er auf einen Lehrstuhl der Philosophie an der Universität Göttingen berufen. Villers war also durch seine Lebensverhältnisse wohl vorbereitet, als Vermittler zwischen Frankreich und Deutschland zu handeln. Noch obendrein wurde ihm diese Rolle durch eine Gruppe vornehmer Protestanten vorgeschlagen, denen er in Paris, im Jahre 1801, begegnete. Die Baronin von Staël-Holstein nämlich begann, in Übereinstimmung mit Benjamin Constant und Georg Cuvier, dem berühmten Paläontologen, mit Bekümmernis zu sehen, in welche Gleichgültigkeit, in welchen Mißkredit das Christentum bei uns verfallen war. Sie ermahnten den jungen Artilleristen, „die Religion in Frankreich vermittelst der deutschen Ideen aufblühen zu lassen". Das war ja mitten unter den Napoleonischen Feldzügen keine leichte Aufgabe. Dennoch, unser Kapitän nahm diesen Ruf an, und mit militärischer Entschlossenheit setzte er sich bald in Bewegung. Noch in demselben Jahre veröffentlichte Villers in Metz zwei Bände über Kants Philosophie (1801). Im folgenden Jahre, eben am Tage, an dem unser Minister Portalis seine epochemachende Rede über die Einrichtung der Gottesdienste, ein Vorspiel des Konkordats, vor dem sogenannten Corps Législatif hielt, eröffnete die Klasse der moralischen und politischen Wissenschaften im Institut de France eine Preisbewerbung über folgenden Gegenstand: „Welchen Geistes war Luthers Reformation? Welchen Einfluß übte sie auf die politische Lage und den Fortschritt der Aufklärung in Europa?" Charles de Villers war einer der vielen Bewerber und erlangte den Preis (1803). Sein Buch, aus den besten Quellen geschöpft, hatte bis 1850 fünf Auflagen und trug viel dazu bei, das Urteil der katholischen Franzosen über die deutsche Reformation zu korrigieren. Durch diesen Erfolg ermutigt, veröffentlichte Villers Schlag auf Schlag seinen „Coup d'oeil sur les Universités dans l'Allemagne protestante" (Cassel 1808), der Jérome Bonaparte, dem König von Westfalen, gewidmet

war, und seinen „Coup d'oeil sur l'Etat actuel de la littérature ancienne et de l'histoire en Allemagne" (Amsterdam et Paris 1809). Im letzteren machte er seine französischen Leser auf den Wert von Eichhorns, Michaelis, Bretschneiders, Plancks und de Wettes Werken über die orientalische Literatur und Kirchengeschichte aufmerksam.

Ebenfalls nach Straßburg im Elsaß kam *Saint-Martin* (Louis Claude), der sog. „Unbekannte Philosoph"; er wollte Deutsch lernen, um in Jakob Böhmes Gedanken eindringen zu können. Geboren zu Amboise (Touraine), aus einer frommen katholischen Familie, trat er auch die militärische Laufbahn an. Er war zur Mystik geneigt und ließ sich erst in die Theosophie des portugiesischen Juden Martinez Pasqualis einweihen. Während der Jahre 1788—1791 verweilte er zu Straßburg im Verkehr mit Jung-Stilling, Frau von Krüdener und in pietistischen Kreisen. Da begegnete er Frau Böcklin, aus deutsch-evangelischem Stamm, aber zum römischen Katholizismus aus Familiengründen bekehrt, mit welcher er bald eine intime Freundschaft knüpfte. Sie führte ihn in die Geheimnisse des Görlitzer Theosophen ein und half ihm, dessen Werke zu übersetzen. Nacheinander erschienen: „L'aurore naissante et la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie", Paris 1800, 2 B., 8. „Les trois principes de l'essence divine et de l'éternel engendrement dans origine de l'homme", Paris 1802, 2 B. Die beiden andern: „Quarante questions de l'âme" und „La triple vie de l'homme, et le mystère des trois principes de la manifestation divine" wurden erst 1807—1809 veröffentlicht. Diese Übersetzungen fanden großen Beifall in Frankreich*), besonders in den evangelischen Kreisen. Indem sie hier die Schriften des großen deutschen Mystikers einführten, trugen sie bei zum Fortschritt einer innerlicheren und freisinnigeren Religion.

Ancillon (Jean Frederic, 1767—1837) bot ungefähr um dieselbe Zeit den Protestanten Frankreichs mehrere französisch geschriebene Bücher dar. Geboren zu Berlin aus einer Hugenottenfamilie, welche nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes Metz verlassen mußte, wurde er ein beredter Prediger an der französischen Kirche Berlins. Er besuchte zweimal die Heimat seiner Ahnen, 1789 und 1816; seine Predigten waren in unseren evangelischen Gemeinden hochgeschätzt und viel gelesen, ebenso wie seine Bücher über Ethik und Philosophie der Geschichte. Unser berühmter Staatsmann Fr. Guizot hielt es der Mühe wert, Ancillons Buch über „Souveränität und Staatsverfassung" ins Französische zu übersetzen (1818). Folgendes Zitat aus diesem Werk läßt sich auf den jetzigen Kongreß anwenden:

*) Ich habe mehrere Exemplare davon auf der Bibliothek der protestantischen Kirche zu Moineaux (Aisne) gefunden.

„Das Bedürfnis nach wahrer Freiheit und wahrer Religion ist unsterblich wie die menschliche Natur. Dieses Bedürfnis kann nicht verlöscht werden, selbst wenn die Völker durch falsche Trugbilder von Religion und Freiheit tausendmal betrogen würden. Unsre Pflicht aber ist, jene verwirrenden Trugbilder zu verfolgen, zu entdecken und aufzuweisen; denn dieselben sind die größten Feinde der Gesellschaft und werden oft deren Plage. Es gibt, was Freiheit oder Religion betrifft, einen Aberglauben und einen Fanatismus, welche der Freiheit ebenso wie dem wahren Glauben schädlich sind."

Die Baronin von *Staël-Holstein* (1760—1817) war wenn nicht die erste, doch die glänzendste und begeistertste Vermittlerin zwischen der deutschen Philosophie und Theologie und dem französischen Geist. Die politischen Verhältnisse waren damals schlimmer geworden. Während noch im Jahre 1808 Jérome Bonaparte die Widmung von Villers' Buch über die Universitäten Deutschlands hatte annehmen dürfen, befahl Napoleon im Jahre 1810, gerade vor einem Jahrhundert, dem Polizeiminister, 10 000 Exemplare von Frau von Staëls Buch „L'Allemagne" mit Beschlag zu belegen und zu zerstören. Die Verfasserin selbst wurde aus dem französischen Kaiserreich vertrieben; ihr Verbrechen in seinen Augen war, daß sie die häuslichen Tugenden Deutschlands und die Eigenschaften der deutschen Schriftsteller und Denker gelobt hatte. Napoleon Bonaparte verabscheute, wie jedermann weiß, die „Ideologen", wie er die Philosophen spöttisch nannte. Aber gegen die Wahrheit ist der Despotismus ohnmächtig. Die Franzosen werden übrigens immer durch verbotene Bücher angelockt, so daß jedermann insgeheim Madame de Staëls „Deutschland" las. Das Werk hat die Allmacht Kaiser Napoleons überlebt, steht jetzt auf dem Vorlesungsverzeichnis unserer Hochschulen, und hat ungeheuer dazu beigetragen, bei uns die deutschen Sitten und Frömmigkeit hochschätzen zu lehren. In dem 2. Teil wird G. E. Lessing als Verfechter eines freisinnigen Christentums hervorgehoben; in dem vierten machte Baronin von Staël zum ersten Male die französischen Leser auf Schleiermachers „Reden über die Religion" aufmerksam. Sie sagt über ihn: „Er ist kein rechtgläubiger Theolog; dennoch, er bekämpft die Gleichgültigkeit, welche sich unter dem Namen Toleranz versteckt. Er zeigt in den Dogmen, welche er annimmt, Glaubensfestigkeit und eine große Kraft des metaphysischen Begriffs. Er hat das Bewußtsein des Unendlichen mit viel Wärme und Klarheit entwickelt. Seine Meinungen könnte man als eine philosophische Theologie bezeichnen."

Dieses Urteil Madame de Staëls in 1810 hat die Nachwelt bestätigt und wir dürfen sagen, daß unsere Kongresse die Richtung Schleiermachers auf dem religiösen Gebiete fortsetzen.

Während Napoleon I., durch seine Eroberungssucht fortgerissen,

gegen das deutsche Wesen aufhetzte, wurde ohne sein Mitwissen eine andere Allianz, wie Alex. Vinet schreibt, oder besser noch eine Versöhnung zwischen französischer und deutscher Art versucht; man unternahm, die germanische Wissenschaft mit dem französischen Geist in Verbindung zu bringen. *Stapfer* war, mit Fr. Ancillon, einer der Unterhändler in diesem Versöhnungsvertrage*).

Wer war dieser Stapfer? Ein Schweitzer, geb. zu Bern (1766), ehemals Gesandter der Eidgenossenschaft bei den Konsuln der franz. Republik; er hatte Theologie in Göttingen studiert und war schließlich in Paris ansässig. „Vor allem zu Gunsten der Religion", so sagt Vinet, „wollte Stapfer für Frankreich dieses linke Ufer des Rheins erobern." Stapfer stellte nacheinander den Franzosen in gründlichen Artikeln der „Biographie Universelle" die folgenden deutschen Gelehrten vor: Adelung, den Philologen (1811), Büsching, den Verfasser einer Geschichte der lutherischen Kirche in den slavischen Ländern (1812), Kant (1818) und J. D. Michaelis, den berühmten Göttinger Orientalisten (1821). Als Johann Monod, ein Freund J. F. Ancillon's und Prediger der reformierten Kirche in Paris, im Jahre 1816 eine Übersetzung von F. V. Reinhardts Buche: „Geständnisse meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend" veröffentlichte, gab Stapfer diesem Buch eine gedankenreiche Notiz über **R.**'s Schriften und „Ethisches System" bei.

Straßburg im Elsaß und Paris waren bisher die Stapelplätze für diesen geistigen Handel zwischen Deutschland und Frankreich gewesen; nun sehen wir in Nîmes, der Hauptkirche des südfranzösischen Protestantismus, einen neuen Handelsplatz erscheinen. Zwei jungen, von der Stadt angestellten Pfarrern, *Samuel Vincent* und *Ferd. Fontanès*, gebührt die Ehre, von 1820—1831 die tüchtigsten Vermittler zwischen Deutschland und Frankreich gewesen zu sein. Sie fanden wertvolle Hilfe bei den Lehrern an der Fakultät der protestantischen Theologie zu Straßburg, die 1808 gegründet war. Diese wiesen den beiden Pfarrern die neu erschienenen theologischen Bücher nach und sandten ihnen den halbjährigen Katalog des Leipziger Buchhandels. S. Vincent gab die „Mélanges de religion, morale et critique sacrée" von 1820 bis 1825 heraus, welche nach einer Unterbrechung von vier Jahren unter dem Titel: „Religion et Christianisme" weiter erschienen (1829—31). In beiden Monatsschriften findet man Berichte über folgende Werke: Stäudlins Geschichte der theologischen Wissenschaften (Göttingen 1811), Bretschneiders Handbuch der Dogmatik (1814—18), Eichhorns Einleitung in das Alte Testament (1821), Schleiermachers Theologische Zeitschrift etc.

*) v. Alex. Vinet: Notice sur Philippe Albert Stapfer, in der Einleitung zu dessen gesamten Werken. Paris 1844. 2 B. 8°

Durch diese Artikel angeregt, unternahmen einige Pfarrer die Übersetzung deutscher Werke ins Französische: z. B. Alphonse Diacon (Genf) übersetzte Neanders „Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens" (Paris und Genf 1829), während Ami Bost Blumhards „Allgemeine Geschichte des Christentums" und Théophile Bost Ullmanns „Die vollkommene Heiligkeit Jesu" übertrug (1850—54). Der „Semeur", eine Wochenschrift, welche seit 1831 in Paris erschien, gab auch einige Auszüge aus deutschen Büchern, z. B. von Lavater, Herschel usw., aber der „Semeur" war vor allem apologetisch, und Vinet, sein Hauptredakteur, schaute lieber nach England aus, als nach Deutschland.

Die Miszellen von Vincent und Fontanès hatten unsere Gelehrten, besonders unter der protestantischen Geistlichkeit, auf die deutsche Theologie aufmerksam gemacht. Aber viele unter ihnen, welche nur nach der römisch-katholischen Theologie urteilten, bildeten sich noch immer ein, daß die Theologie eine Materie sei, die mit dem wissenschaftlichen Fortschritt unverträglich sei. Infolgedessen hatte man damals in Frankreich einen unerhörten Anblick, nämlich Laien, die sich der religiösen Fragen annahmen.

Der erste unter diesen Laien-Theologen wurde *Edgar Quinet* (1803). Er hatte auf der National-Bibliothek in Paris Herders Werke durchgelesen die auf ihn einen entscheidenden Einfluß ausübten: „Niemals", hat er gestanden, „habe ich Herders Buch weggelegt, ohne einen höheren Begriff zu haben von der Aufgabe des Menschen, und ohne tiefer an das Reich der Gerechtigkeit und der Vernunft zu glauben." Durch ihn fühlte sich Quinet nach Deutschland hingezogen; er verweilte dort elf Jahre und heiratete eine deutsche Frau (1826—1837). In Heidelberg knüpfte er Verbindung mit Creutzer an, dem Verfasser der „Symbolik"; ins Französische übersetzte er Herders „Ideen zur Philosophie der Menschheit" und veröffentlichte 1827 seinen „Essai sur Herder".

Edgar Quinets Veröffentlichungen über Deutschland erweckten großen Beifall bei dem französischen Publikum und regten einige Schriftsteller an, eine „Neue Germanische Revue" zu gründen (Paris und Straßburg, 1829—36). Obschon diese keinen geistlichen Charakter hatte, gab sie doch öfters Berichte über theologische Werke, z. B. über Schreibers „Allgemeine Religionslehre", Th. Tzschirners „Briefe über Religion und Politik" (Straßburg 1828), A. Jungs „Beiträge zur Geschichte der Reformation".

Diese wertvolle Monatsschrift hörte leider 1836 auf und wurde erst 22 Jahre später unter dem Titel „Revue Germanique" durch zwei Elsässer: *Aug. Nefftzer* *) und *Charles Dollfus*, wieder aufgenommen (1858).

*) Derselbe gründete im Jahre 1860 die Pariser Abend-Zeitung „Le Temps", welche bald den ersten Rang unserer Presse einnahm und denselben bis auf heute behauptet

Der erstere, welcher Theologie auf der Straßburger protestantischen Fakultät studiert hatte, wurde mit den theologischen Notizen beauftragt. Er wies u. a. auf Bunsens Bibelwerk und auf Lückes Forschungen über die Apokalypsen hin. *Ernest Renan* gab ebendaselbst eine übersichtliche Darstellung der philologischen, insbesondere der hebräischen Studien in Deutschland. *Michel Nicolas*, Professor an der protestantischen Fakultät zu Montauban, faßte die Werke über biblische Kritik kurz zusammen.

Dieses Interesse für die deutschen protestantischen Forschungen verbreitete sich selbst in gewisse Kreise, welche bisher dem Protestantismus feindlich gegenüber gestanden hatten, unter anderen bei den Anhängern Saint Simons. Der Père Enfantin war entzückt, in Lessings Büchern einen Beweisgrund für seine Ideen über ein neues Christentum und die Notwendigkeit des religiösen Fortschrittes zu finden und ließ die „Erziehung des Menschengeschlechts" ins Französiche übersetzen (1852). Auf der anderen Seite machte Edgar Quinet in der Revue des deux Mondes (1838) unsere Gebildeten aufmerksam auf das „Leben Jesu" von Dr. Fr. Strauß; und Littré, der Philosoph und Positivist, gab eine vortreffliche Übersetzung davon, die in den orthodoxen Kreisen großes Aufsehen machte (1839). Einige Jahre nachher übersetzten Gnigniaut und Alfred Maury Creutzers Symbolik, und diese Übersetzung wurde in Frankreich der Ausgangspunkt der vergleichenden Religionswissenschaft (1847—51). — Henri Martin, der kundige Geschichtsschreiber Frankreichs, wies in seiner Einleitung zur Übersetzung von Bunsens „Gott in der Geschichte" (1868) nachdrücklich auf Bunsen hin, und G. Bonet Maury empfahl ihn in einer Dissertation zur Erlangung der theologischen Baccalaureatswürde, als einen freisinnigen Theologen und einen Propheten der modernen Zeiten. *Ernest Renan* ist der ausgezeichneteste dieser Theologen, die durch die Arbeiten der deutschen Gottesgelehrten angeregt wurden; aber ehe wir an sein Werk kommen, müssen wir die Geisteserzeugnisse der Straßburger Schule und des Dr. Ed. Reuß darstellen, weil Renan ihm sehr viel verdankt.

Es ist in der Tat die „Revue de théologie et de philosophie chrétienne" von Straßburg im Elsaß, welche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem größten Erfolg diesen konsequenten Austausch von wissenschaftlichen Ergebnissen und religiösen Bestrebungen zwischen beiden Ländern bewirkte. Jene Rolle der Stadt Argentoratum war nicht neu; beim Anbruch der Reformation hatte daselbst Lambert d'Avignon Luthers Schriften ins Französische übersetzt und von dort nach Frankreich verbreitet; da lebte S. von Hohenlohe, der mit Margarethe v. Navarra, der frommen Schwester Franz I., einen Briefwechsel unterhielt, um die Reformation bei uns zu befördern; da weilte Calvin

2—3 Jahre lang und entnahm Buzer sein wunderschönes Sündenbekenntnis und der Straßburger Kirche ihre Liturgie. Im Jahre 1850 wurde diese Rolle durch zwei Franzosen übernommen: Timotheus Colani, den Sohn eines Pfarrers, aus dem Engadin gebürtig, und Eugen Scherer, ehemals Professor an der freien Schule der Theologie, dem Oratoire in Genf, wo er sich als strenger Calvinist bewiesen. Die Revue, deren Gegenstand die freie Entwicklung des christlichen Gedankens war, legte ihren Mitarbeitern keine andere Regel auf, als: Liebe zur Freiheit und aufrichtigen Glauben an Christi Wahrheit. Beide Gefühle genügten, um ihren Eifer in der Arbeit anzuspornen, und hielten die Straßburger Revue 20 Jahre lang aufrecht. Die Artikel waren selbständig, aber die Mitarbeiter bemühten sich, die Ergebnisse der biblischen Forschung hauptsächlich auf dem Gebiete des Neuen Testaments von Deutschland für unsere Leser treu zu übertragen.

Die Auflösung der „Straßburger Revue" unterbrach nicht die fortschreitende Bewegung, die sie so tüchtig gefördert hatte. Die meisten Schriftsteller setzten einzeln das Werk in Ihrem Fache fort: die Kritiker in der Exegese und Bibelgeschichte, die Mystiker in der Vertiefung der religiösen Psychologie. Unter den Kritikern verdient *Eduard Reuß* einen Ehrenplatz: er war ein Schüler von Ihrem Gesenius und von unserm Sylvestre de Sacy, den zwei größten Orientalisten ihres Zeitalters, und hat sich ihnen durch seine Werke gleichgestellt, z. B. durch die folgenden: „Geschichte der christlichen Theologie im apostolischen Zeitalter" (1852), „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" (1874), „Die Bibel, französische Übersetzung mit Einleitung und Kommentar" Paris, 1879, 12 B., 4^0, nebst unzählbaren Studien in der Straßburger Revue. Diese Werke haben nicht nur die Ergebnisse der deutschen Theologie unsern protestantischen Geistlichen verständlich gemacht, sondern sind selbst in die römisch-katholischen Seminarien und in Laienkreise vorgedrungen und haben da einen freisinnigen Einfluß geübt.

Durch diese Antriebe von den Straßburger Theologen bewegt, nahmen die „Revue des deux Mondes" und andere nichtprotestantische Monatsschriften oftmals Artikel über Gegenstände der deutschen Theologie an. *Ernest Renan* gab seit 1855 in der „Revue des deux Mondes" Berichte über die Arbeiten Ewalds, des berühmten Historikers des israelitischen Volkes.

Im Jahre 1863 eröffnete er die Reihe seiner Bände über die „Ursprünge des Christentums" durch sein Leben Jesu, das in Frankreich kein geringeres Aufsehen machte als Strauß' Buch 18 Jahre vorher in Deutschland. Sowohl in den Einleitungen zu den sieben Bänden der „Ursprünge" als auch in der Vorrede zu seiner „Geschichte des Volkes Israel" (1886—1899), die sein Schwanengesang war, bekannte er frei

heraus, wieviel er den Werken von Baur, Zeller, Lipsius, Wellhausen entnommen hatte.

Albert Réville, einer alten geistlichen Familie von Dieppe entsprossen, brachte in der Revue des deux Mondes die Arbeiten der Tübinger Schule über das apostolische Zeitalter (1863), die Forschungen Roskoffs aus Wien über die Teufelssage (1870) und den jüdischen Psalter von Reuß (1875) zur Besprechung.

Ernest Fontanès, der Sohn des Verfassers der Nimer Miszellen, ein beredter freisinniger Prediger in Havre und Paris, veröffentlichte in derselben Zeit sein „Modernes Christentum" (1867). Madame de Staëls Vorbild folgend, stellte er darin Lessing als freisinnigen Theologen und Verfechter der Duldsamkeit dar. Indem er ihn mit Voltaire und seinen Zeitgenossen verglich, bewies er, daß Lessing Voltaire überlegen war, weil er die reinen christlichen Gedanken aus den Formeln der Orthodoxie und den Spitzfindigkeiten der Dogmatik losmachte*).

Im Jahre 1854 schied *Edmond de Pressensé*, durch Scherers radikale Folgerungen erschreckt, von der Straßburger Revue aus, um die „Revue Chrétienne", die noch heute besteht, zu gründen. „Die Theologie", so sagte er in seinem Programm, „soll uns dazu treiben, die göttlichen Dinge zu ergründen; sie geht hervor aus dem christlichen Leben, da die Liebe an der Sehnsucht leidet, ihren Gegenstand gründlich kennen zu lernen. Dieses edle Bedürfnis aber liegt nicht nur in dem Kopfe, sondern im Herzen. Also soll man nicht nur die Vernunft, sondern auch das innere Gottesbewußtsein in den theologischen Problemen um Rat fragen." Pressensé versammelte unter seiner Fahne talentvolle Schriftsteller und Prediger, wie Charles Secrétan, H. Lutteroth, Jean Monod, Eug. Bersier. Diese Gruppe stellte dar, was Sie „Vermittlungs-Theologie" nennen. Fritz Lichtenberger, ein junger Lehrer an der Straßburger protestantischen Fakultät, wurde beauftragt, über die Erzeugnisse der deutschen Theologie Bericht zu erstatten. — Mehrere seiner Artikel aus der „Revue Chrétienne" wurden in seine wertvolle „Geschichte der religiösen Gedanken in Deutschland seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bis auf heute" übernommen. Paris, 1873, 3 B., 8 t.

Aus diesem Kreise kamen die beiden Männer hervor, welche die Gründung unserer protestantischen Fakultät von Paris veranlaßten, nämlich *F. Lichtenberger* und *Aug. Sabatier*. Erben der Grundsätze der Überlieferung der ehemaligen französischen Schule zu Straßburg, wo beide studiert und nachher gelehrt hatten, unternahmen sie vor allem, das Inventar der Ergebnisse jener Schule zu machen, und sie

*) Vgl. eine bemerkenswerte Studie von Ch. Dollfuß über Lessing in der „Revue Germanique". Januar 1860.

veröffentlichten dasselbe unter dem Titel: „Encyclopédie des Sciences religieuses“ (Paris 1877—82), 13 Bd., 8 t.

In der Vorrede dazu, erkannte Lichtenberger Alles an, was er der Real-Encyklopädie von Herzog entnommen hatte und erklärte, daß das Ideal, welches ihm vorgeschwebt hatte, „der Wetteifer des religiösen Gefühls mit der Unabhängigkeit des den Gesetzen der Wissenschaft gehorsamen Gedankens“ gewesen war. Ist das nicht dasselbe Vorbild, welches den bewunderungswürdigen Veranstaltern dieses Kongresses vom freien Christentum vorschwebt? — Lichtenberger war der erste Dekan unsrer protestantischen Fakultät der Theologie von Paris, die im Jahre 1877 durch den Staatsminister W. Waddington gegründet wurde und bis zur Trennung von Staat und Kirche ein wesentlicher Teil der Pariser Universität blieb (1905). Es würde mir nicht — da ich noch als Professor an ihr angestellt bin — anstehen, sie zu rühmen. Eine wertvolle Huldigung wurde ihr durch Fr. Lippmann, den Verfasser des von der Universität dem Minister für Öffentlichen Unterricht überreichten Berichtes in folgenden Worten gebracht: „Die protestantische Fakultät der Theologie hörte nie auf, der Pariser Universität die größte Ehre zu machen“. Erlauben Sie mir nun das eine Wort dazuzufügen, daß unsre Pariser Fakultät Anspruch auf die Achtung aller religiösen Denker hat, weil sie stets die größte dogmatische Unabhängigkeit gezeigt hat.

August Sabatier, unser zweiter Dekan, der über unsre Schule durch seinen talentvollen Unterricht und durch seine Bücher einen solchen Glanz verbreitet hat, hat oft eingeräumt, wie viel er, was die Entwicklung seiner Gedanken betrifft, den Schriften von Schleiermacher, Rothe und Lipsius schuldig ist. Eugen Ménégoz, ein Lutheraner, bekannte sich als Schüler von Thomasius, Schürer, Holtzmann, Harnack uud Wellhausen. Beide haben die sogenannte „symbolo-fideistische“ Schule begründet, welche die Religion scharf von der Theologie scheidet, das Heil nicht diesem oder jenem dogmatischen Glauben zuschreibt, sondern dem Bewußtsein von inniger Vereinigung mit Gott durch Christum. Auch Edmond Stapfer, um 1908 gestorben, erklärte, daß er Ihrem Schürer für sein „Palästina zur Zeit Jesu Christi“ viel verdankte. Jean Réville endlich, der würdige Fortsetzer der Forschungen seines Vaters, machte die Werke von Gebhardt und Harnack in Frankreich heimisch, vorzüglich im Gebiet der apostolischen Väter. Unsere Hebraisten Ph. Berger, Ad. Lods, Krüger bekannten sich als Schüler Wellhausens.

Kurz, es ist nicht übertrieben, wenn ich sage, daß das religiöse Leben und das Studium der Theologie bei uns durch Deutschlands Einfluß angeregt und befruchtet wurde. Im Gebiet des Lebens verdanken wir Deutschland die besten von unsern Kirchenliedern, wertvolle An-

stöße zur Erweckung unsrer Frömmigkeit und endlich mehrere Werke der inneren Mission und der Krankenpflege.

Vor allem aber ist es der Fortschritt der theologischen Studien, welcher von den deutschen Gottesgelehrten und Philosophen einen mächtigen Anstoß erhalten hat, z. B. von Herder, Kant, Schleiermacher, Baur, Rothe, Lipsius, um nur die Toten zu nennen. Alle unsere vornehmsten Theologen gingen in die Schule jener Denker, aber indem sie sich das Werk ihrer Gedanken aneigneten, klärten sie es und verwendeten es den Bedürfnissen des französischen Geistes entsprechend. Unter ihrem Einfluß haben sich unsre Geistlichen, die sich am Anfang des 19. Jahrhunderts und selbst 1835—1850 noch zum strengsten Calvinismus oder zur lutherischen Orthodoxie bekannten, von diesem Joche losgemacht, um die ruhmvolle Freiheit des evangelischen Geistes zu erobern. Indem sie die Religion genau von der Theologie unterscheiden, haben sie die Religion mit einer neuen Tatkraft ausgerüstet und sie mit der Person Christi unmittelbar verbunden. Damit haben sie die Erweckung der wahren Frömmigkeit befördert.

Man hat öfters der Theologie den Vorwurf gemacht, eine Urheberin von Haß und Zwietracht gewesen zu sein, und man muß gestehen, daß sie für die Vergangenheit kaum verteidigt werden kann. Aber im Gegensatz dazu hat sie seit einem Vierteljahrhundert, von dem Hauche der Freiheit beseelt, mehrmals die Menschen über die Rassen und Staatsgrenzen hinweg einander näher gebracht. Denkt z. B. an das Calvin-Jubiläum letzes Jahr in Genf, Prag etc., wo das Gefühl protestantischer Gemeinschaft so herrlich kund wurde. —

Nun — —, ist nicht heute die Anwesenheit von vielen französischen Pfarrern und Theologen in Berlin ein Beweis davon, daß eine freisinnige Theologie als Bindeglied dient zwischen Männern, welche die Vaterlandsliebe von der Sehnsucht nicht trennen nach religiösem Fortschritt und nach ständigem Frieden in der Menschheit?

Was sind Australien und Neuseeland dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands schuldig?

Von Rev. Dr. *Tudor Jones*, London.

Im Februar 1906 ging ich nach Neuseeland als Vertreter der „British and Foreign Unitarian Association", um in Wellington eine Unitarische Kirche zu gründen und an anderen wichtigen Plätzen der Umgegend zu predigen und zu lehren. Ich kehrte nach vierjähriger Abwesenheit Ende April 1910 nach England zurück und besuchte auf der Heimreise die größten Städte Australiens, wie Sydney, Melbourne und Adelaide.

Im Laufe der vier Jahre war mir sehr oft Gelegenheit geboten, zu sehen, was die liberale Religiosität in Australien und Neuseeland Deutschland schuldet.

Der Einfluß Deutschlands macht sich fühlbar durch die Universitäten und theologischen Collegs, sowie durch die Kanzel. Es sind vier Universitäten in Australien: Sydney, Melbourne, Adelaide und Perth, und mit diesen in enger Verbindung finden wir verschiedene theologische Halls, welche den verschiedenen Bekenntnissen gehören.

Neuseeland hat eine Universität und vier Universitäts-Collegien in Auckland, Wellington, Christchurch und Dunedin. Theologische Halls sind mit diesen Universitäts-Collegien verbunden. Diese Theologischen Halls bereiten ihre Kandidaten für die Kanzel vor. Die meisten absolvieren die Kurse an den Universitäten, und manche werden dort graduiert. Die Lehrkörper der Universitäten und der Theologischen Halls sind durchweg auserlesen. Der Religionsunterricht liegt in den Händen der Professoren der Halls, in den andern Fächern unterrichten die Professoren der Universitäten. Die meisten der Kandidaten, die sich für das geistliche Amt vorbereiten, nehmen philosophische Kurse an den Universitäten, deren Professoren größtenteils aus Großbritannien kommen, wo sie ihre Examina an einer der ersten Universitäten mit Ehren bestanden haben, also mit Kenntnissen in jeder Hinsicht wohl ausgerüstet sind.

Die Professoren der Philosophie sind wohl vertraut mit den Werken der großen deutschen Philosophen der Vergangenheit und der Gegenwart, und, so beschränkt die Ausbildung der Kandidaten eines Theologischen Colleges auch sein mag, der Einfluß der philosophischen Lehren in liberaler Beziehung macht sich auf den Schüler immer geltend.

Ein junger Student, der die Werke eines Kant und Hegel kennen gelernt hat, kann unmöglich engherzig und dogmatisch sein, wenn er die Kanzel betritt. Viele Geistliche in Australien und Neuseeland sind tief beeinflußt worden durch den philosophischen Unterricht an den Universitäten und haben demzufolge im ähnlichen Sinne auf ihre Hörer und ihre Kirche gewirkt.

Diese Männer haben den Sinn der Religion tiefer erfassen gelernt, als es durch das Studium der traditionellen Theologie oder des Bibelbuchstabens möglich ist. Sie wissen, daß auch die Gedanken von Männern wie Kant, Hegel, Lotze, Eucken uns in die Religion einführen und sie uns größer und umfassender erkennen lassen, als es den theologischen Professoren allein möglich ist. Diese Art des Unterrichts an den Universitäten hat verändernd eingewirkt auf den Ton der Predigten und hat gewissermaßen eine philosophische Note hinein gebracht, eine Note, die nichts anderes ist, als die Auffassung der Religion als einer Metaphysik der Gegenwart. Ich sehe hier mit großem Interesse den Arbeiten von Philosophen wie Professor William Mitchell zu Adelaide entgegen.

Sehr wichtige Veränderungen sind in den letzten Jahren in verschiedenen theologischen Colleges vorgenommen worden, und noch weitere werden in der nächsten Zukunft bemerkbar werden.

In dem Presbyterischen theologischen College in Dunedin wurde vor einigen Jahren Dr. Salmon wegen seines tiefen Eindringens in den Darwinismus aus der theologischen Hall an die Universität versetzt. Dr. Salmon hat verschiedene tüchtige Studenten der Universität Otago ausgebildet, und diese nehmen heute Kanzeln ein in den verschiedenen Teilen Australiens und Neuseelands. Er ist heute 80 Jahre alt, lehrt aber immer noch. Er hat sein Leben lang die deutsche Theologie und Philosophie eifrig studiert und besitzt demzufolge eine so ausgedehnte Kenntnis dieser Literatur, wie selten jemand jenseits des Äquators.

Aber im großen ganzen ist diese neue Auffassung der Theologie und Religion an den theologischen Halls erst in einem Anfangsstadium. Mancher der Professoren besucht die alte Welt selten. Sie sagen zwar, sie seien vertraut mit der neuesten und wichtigsten theologischen Literatur Deutschlands, aber ich habe den Eindruck, daß neue Männer notwendig sind. Und diese Notwendigkeit wird auch an leitender Stelle erkannt. Wenn einer der alten Herren stirbt oder sich zurückzieht, wird immer ein junger englischer Geistlicher sein Nachfolger, der von einem

Konsortium der ersten Theologen gewählt ist. Die Berufung des Pfarrers John Dickie auf den Lehrstuhl für Theologie in Dunedin ist ein Beweis für meine Angaben. Herr Dickie studierte unter Professor Jülicher in Marburg und ist durchaus vertraut mit den besten Arbeiten, die gegenwärtig in Deutschland das Neue Testament behandeln. Er hat außerdem einige Artikel in Professor Allan Mendzies Journal „The Review of Philosophy and Theology" geschrieben. Diese Artikel zeigen, daß er ein Mann ist, der die Probleme der Theologie von heute kennt und die Notwendigkeit einer theologischen Rekonstruktion einsieht. Ohne Frage werden die jungen Theologen Neuseelands in den nächsten Jahren durch ihn eine Ausbildung von großem Werte genießen und mit den modernen Autoren der Religionswissenschaft bekannt werden.

Die Geschichte der deutschen Literatur über Theologie und Religion in Australasien ist ein sehr interessanter Gegenstand, aber es können hier nur einige Worte darüber gesagt werden. Die bemerkenswerten **Übersetzungen** deutscher theologischer Werke, die in den letzten 25 Jahren herausgegeben wurden, haben einen sehr großen Einfluß gezeigt. Man findet sie in den öffentlichen Bibliotheken, in den Bibliotheken der Universitäten und der theologischen Halls, sowie in den Bücherschränken der Geistlichen. Sie sind hier vielleicht mehr verbreitet als irgendwo in Großbritannien.

Ein großer Teil deutscher theologischer Werke wurde in den letzten 25 Jahren durch die Herren T. und T. Clark in Edinburg ins Englische übersetzt. Die meisten Autoren dieser Bücher freilich haben einen konservativen Standpunkt. Dies hat seinen Grund darin, daß verschiedene englische orthodoxe Verleger die Gewohnheit hatten, ein theologisches Werk erst dann ins Englische zu übersetzen, wenn es in Deutschland tot war. Solche Bücher schienen den Herren dann alt genug, um ungefährlich zu sein.

Aber das trifft nicht auf alle Bücher zu. Es gibt sehr bemerkenswerte Ausnahmen, darunter einige Werke von Professor H. H. **Wendt** in Jena, die in dem oben genannten Verlage erschienen. Professor Wendt ist wahrscheinlich der meist gelesene Autor in Australasien, und der Einfluß seines Buches „Lehre Jesu" auf die Geistlichkeit in Australien und Neuseeland ist gar nicht abzusehen.

Ich habe das Buch in den entlegensten Distrikten dort angetroffen, und man darf das Werk einen großen Faktor nennen in bezug auf die Erneuerung, die sich in Australasien vollzog und noch vollzieht.

An dieser Stelle muß auch der Einfluß erwähnt werden, den des verstorbenen Beyschlag „Einleitung in die Theologie des Neuen Testaments" ausübt. Lotzes „Mikrokosmos" ist bei einem großen Teil der Geistlichkeit bekannt, und mancher von ihnen hat mit den in

dem Buche entwickelten, oft komplizierten Anschauungen gerungen in diesem fernen pazifischen Inselreich.

In letzter Zeit kommen dann die wichtigen Übersetzungen der wohlbekannten Firma Williams & Norgate und der British and Foreign Unitarian Association heraus. Die Schriften von Professor Wendt haben den Weg geöffnet für die von Professor Harnack. Harnacks „Wesen des Christentums" ist überall bekannt, wenngleich die Majorität der Geistlichkeit im allgemeinen seinen Standpunkt noch nicht ganz erfaßt hat. Ich glaube, die meisten sind erst auf dem Wege zum Verstehen, aber gerade darum sehr interessiert. Neben Professor Harnack sind die Schriften anderer deutscher theologischer Schriftsteller, wie W. Herrmann, Jülicher, von Soden, Delitzsch, Bousset, Weinel, Wernle, von Dobschütz, Otto, Krüger usw., sehr wohl bekannt. Sie finden sich in allen Buchhandlungen der größeren Städte, und ihr Inhalt wird mit wachsender Begierde angeeignet.

Man kennt die deutschen Autoren auch in Hastings „Dictionary of the Bible" und der „Encyclopaedia Biblica" sehr wohl. Alle diese Schriften zusammen fangen eben an, einen einschneidenden Einfluß auf die Theologie der Geistlichkeit und auf die Laien auszuüben. Der größte Teil der jungen Geistlichkeit ist mit den Resultaten der Kritik des Alten Testaments bekannt und hat die hier festgelegten Anschauungen sich zu eigen gemacht. Die Probleme des Neuen Testaments haben sie dagegen noch nicht durchweg mit demselben Eifer erfaßt, wenn auch ein schöner Anfang in dieser Beziehung zu konstatieren ist. Wir dürfen uns ruhig darauf verlassen, daß in den nächsten zehn Jahren eine größere Entwicklung in den Anschauungen der jüngeren Geistlichkeit zu verzeichnen sein wird, und dann dürfen wir nicht leugnen, daß Deutschland viel mehr als England den Anstoß zu dieser Wandlung gegeben hat.

Zu Anfang habe ich konstatiert, daß die großen deutschen Philosophen dort drüben gut bekannt sind. Am meisten trifft dies wohl zu auf die Schriften von Hegel, Lotze, Paulsen, Wundt, Eucken und Münsterberg.

Die presbyterianischen Geistlichen Schottlands brachten **Hegel** nach den Inseln der Südsee, als sie dahin auswanderten. Viele dieser Geistlichen waren an der Universität Glasgow erzogen worden unter der Leitung der Brüder Caird, der zwei hervorragendsten Vertreter des Hegelianismus in Großbritannien. Hegels Gedanken haben die Betonung des Metaphysischen in den Predigten bewirkt. Es ist gewiß wahr, daß noch ein großer Teil dieser presbyterianischen Geistlichen festhält an den Wundern und dem Mythischen im Christentum. Aber das läßt nach, und die christliche Religion wird mehr als eine religiöse Energie und Metaphysik erkannt. So wird das mythische Nebenelement durch

diese beiden verdrängt, wie etwa ein altes Blatt an einer Pflanze Platz machen muß für die schwellende Knospe.

Ein großes Stück Arbeit ist in Großbritannien infolge der Werke **Lotzes** getan worden; diese Arbeit ist auch nach dem Süden getragen worden und hat hier einen fortschrittlicheren Ton in die Theologie gebracht, als es durch die Schriften Hegels möglich gewesen wäre. Auch die Schriften Professor **Wundts** werden immer mehr bekannt durch die vorzüglichen amerikanischen Übersetzungen der letzten Jahre. Dasselbe trifft zu bei den Schriften des edlen **Paulsen,** dessen Heimgang wir beklagen.

Die Schriften Professor Hugo **Münsterbergs** (Harvard) werden von vielen Geistlichen gelesen. Ich bin überzeugt, daß seine „Philosophie der Werte" in Australasien eine große Zukunft hat.

Ich möchte an dieser Stelle auch erwähnen, in welch großen Mengen englische Ausgaben von Nietzsches Werken gekauft werden und wie verbreitet sie auch in jungen Ländern wie Neuseeland sind.

Die entschieden größte Leserzahl aber findet der Religionsphilosoph Professor Rudolf **Eucken** in Jena. Der besondere Wert seiner Schriften wurde vor etwa zwölf Jahren von einem jungen Schulmeister, namens Dr. John Smyth, Neuseeland, erkannt. Dieser zählt heute zu den ersten Männern für Volkserziehung in Australien. Dr. Smyth gab ein Werk heraus mit dem Titel „Wahrheit und Wirklichkeit" (Truth and Reality), das zum großen Teil auf Euckens „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" gegründet war. Ich fand in Neuseeland und Australien das größte Interesse für Euckens Werke. Während neun Monaten hielt ich Vorträge im Sinne seiner Religionsphilosophie in Wellington, der Hauptstadt Neuseelands, vor 150 männlichen und weiblichen Hörern. Viele von ihnen kamen meilenweit her, keine Witterung scheuend, um den Vorträgen beizuwohnen. In Australien fand der Stoff denselben Anklang. Die Vorträge über Euckens Philosophie wurden in den bedeutendsten Städten von dem besten Publikum gehört, das sich aus Anhängern aller Bekenntnisse zusammensetzte. In manchen Fällen wurde ein Eintrittsgeld erhoben, doch fand sich immer und überall ein großes Auditorium zusammen.

Dr. Charles **Strong** von der Australischen Kirche Melbourne sorgte ebenfalls von der Kanzel aus und durch sein Journal „The Commonweal" für das Bekanntwerden der Schriften der großen deutschen Gelehrten der Gegenwart. Dr. Strong war ein hervorragender presbyterianischer Geistlicher, wurde aber wegen seiner Ansichten aus seiner Kirche ausgeschlossen. Hierauf errichtete er eine eigene Kirche in Melbourne. Das machte großen Eindruck auf ganz Australien. Dr. Strong hält aus auf seinem Posten, trotz vieler Schwierigkeiten. Sonntag für Sonntag predigt er ein Christentum, frei von jedem Glaubensbekenntnis, frei

von Dogma und Wunder, vollkommen im geistigen Sinne des Evangeliums Jesu. Dasselbe wird nirgends oder keinesfalls im selben Maße getan bei irgend einer Kirche Australiens, ausgenommen die Unitarische Kirche.

Die Geistlichen der **unitarischen** Kirche in Australien und Neuseeland sind gelehrt worden, wie nötig Freiheit in der Theologie ist. Sie wurden hierüber in den unitarischen Collegien aufgeklärt und sie erkennen den Wert dieser Freiheit. Sie haben viel zu leiden gehabt unter dieser Erkenntnis, und die Tage ihrer Isolierung sind noch nicht vorüber. Diese unitarischen Kirchen sind Mittelpunkte für intellektuelle und moralische Arbeit und Tätigkeit. Sie setzen sich zusammen aus Männern und Frauen, die in der traditionellen Kirche Religion in ihrem Sinne nicht finden konnten. Die Geistlichen dieser Kirche sind wohl ausgebildet, sie lesen Deutsch, manche davon haben sogar an deutschen Universitäten studiert, und ich glaube, daß mancher dieser Geistlichen mehr über moderne deutsche Theologie weiß, als viele seiner Kollegen in Deutschland. Diese Männer leisten eine große Arbeit auf dem Gebiete der Gedankenfreiheit auf jenen entfernten Inseln, und im Verein mit allen Männern und Frauen, die sich um das geistige Leben mühen, können sie nicht genug danken für die Anregungen und die Eindrücke, die sie empfangen haben von den gefeierten Religionslehrern Deutschlands, Ihres Vaterlands.

Was Holland dem freisinnig religiösen Leben und der wissenschaftlichen Theologie Deutschlands verdankt.

Von Professor Dr. *H. Y. Groenewegen*, Leiden, Universität.

Es gibt vielleicht kein Volk, dessen Geistesleben so aufgeschlossen ist für die Einflüsse mächtiger Nachbarvölker, und das trotzdem seinen eigenen Charakter so zu bewahren gewußt hat, als das Holländische. Seit Jahrhunderten haben die gebildeten Holländer die Sprachen der großen Kulturvölker gelernt und ihr religiöses, sittliches, intellektuelles und ästhetisches Leben mitgelebt. Dabei hat Holland seine Sprache doch treu bewahrt und entwickelt, und in einer reichen Nationalliteratur sein reges Geistesleben ausgesprochen. So hat es auch bei dem lebhaften Verkehr mit dem Auslande viel Fremdes in Religion und Sitten, in Wissenschaft und Kunst ins eigene Leben aufzunehmen gewußt, aber selbständig bearbeitet, und wiedergegeben, was es empfangen hat. Es ist unter den Völkern eine Persönlichkeit geblieben, weil es eine Persönlichkeit war.

Eben darum kann es mit frohem Herzen danken für alles, was es aus den geistlichen Schätzen der Nachbarvölker hat entlehnen dürfen. Es war fast immer Bereicherung ohne Verlust. Mit ungemischter Freude können wir jetzt unsere deutschen Brüder und die großen Führer ihres freien religiösen Lebens und Denkens ehren für den Einfluß, den sie auch auf uns geübt haben. Wir haben uns bemüht, zu verdienen, was sie uns schenkten, und mit eigener Arbeit den gemeinsamen Besitz zu vermehren.

Die großen deutschen Denker und Dichter, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der ganzen christlichen Welt vorangingen auf dem Wege der religiösen und wissenschaftlichen Freiheit, fanden in Holland sofort Sympathie. Vom Anfange der Reformation hatte da ein echt nationales freisinnig religiöses Leben geblüht. In der bekannten Remonstranz von 1610 wehrte es sich nicht nur gegen das aufgezwungene Prädestinationsdogma, sondern überhaupt gegen den Dogmatismus in Religion und Theologie, den Konfessionalismus in der Kirche und den Klerikalismus im politisch-sozialen Leben. Der Gewalt einer nur durch

Staatsrevolution ermöglichten Parteisynode hat es aber weichen müssen. Es zog sich erst nach langer und schwerer Verfolgung in die kleine Kirchengemeinschaft der Remonstranten zurück, lebte aber später auch anderswo, selbst in der orthodoxen Staatskirche, unaustilgbar fort und wuchs wie die Palme unter dem Druck.

Die ersten Remonstranten, wie Arminius, Episcopius und ihr Freund Grotius hatten es nicht umsonst dem Volke eingeprägt, daß das Evangelium keine Lehre, sondern ein Leben ist und daß die Wahrheit des Glaubens nur durch die Freiheit wachsen kann. In ihrem Seminar blühte ein neues Bibelstudium auf, das, obgleich verketzert, immermehr Einfluß gewann. Curcellaeus, Van Limborgh, Clericus wollten anstatt der dogmatisch gebundenen eine literarisch-historische Bibelerklärung einführen. Wettstein, in Basel von der Professur entsetzt, konnte in Amsterdam eine kritische Textausgabe des N. Testaments geben. Es waren Remonstranten, aber die orthodoxen Theologen konnten vor ihrer Arbeit das Auge nicht schließen. Und außerhalb des innerlich geteilten Christentums stand einsam und groß Spinoza und gab eine Welt von Gedanken und Prinzipien, deren bleibenden Wert nur der moderne Protestantismus würdigen konnte. So waren in Holland die Mauern des engen Calvinismus im 18. Jahrhundert von allen Seiten untergraben. Aber tiefer mußten die Grundlagen des Wissens und Denkens sein, darauf die Theologie eine sichere Wohnstätte des Glaubens und der freien Forschung bauen könnte. Die großen Geister, die auch für Holland diese Grundlagen gelegt und die ersten Mauern gebaut haben, kamen aus Deutschland.

Vor allen nenne ich hier Immanuel Kant. Dieser universale Geist war auch in Holland der erste Philosoph des freisinnigen Protestantismus. Der remonstrantische Professor Paulus van Hemert machte seine ganze Philosophie bei uns bekannt in merkwürdig klar gehaltenen Schriften. Natürlich hieß das sofort ein Angriff auf das Christentum. Aber schon 1799 konnte er eine Zeitschrift für die kritische Philosophie herausgeben, darin er die Bedeutung der Moraltheologie auch für die Religion besprach. Die Befreiung und die tiefere Begründung des religiösen Denkens zog viele Gelehrte, selbst einige Orthodoxe, an. Aber für eine bedeutende freisinnig-religiöse Bewegung war die Zeit noch lange nicht reif. Auch begegneten der Klassizismus und die Schulphilosophie (z. B. der Klassizist Daniel Wyttenbach und die Sokratische Schule Van Heusde's) Kant mit tiefer Herabsetzung. Kant ward unpopulär, aber nicht vergessen. Je mehr nach einigen Jahrzehnten die moderne Theologie aufblühte, desto eifriger wurde Kant studiert. Und wie in Deutschland durch Lipsius, so bildete sich in Holland durch Rauwenhoff später eine neukantianische Religionsphilosophie.

Lessing war auch früh bekannt und geliebt. Seine „Erziehung des Menschengeschlechts" wurde schon 1792 übersetzt. Herder und Jacobi blieben lange fremde Namen in Holland. Goethe hatte aber um so mehr bewundernde Freunde. Und wenn auch nicht in erster Reihe die Theologen sich diesem herrlichen Geiste zuwandten, wie später Prof. *Hoekstra* tat, wer kann sagen, wie viel er in weiten Kreisen dazu beigetragen hat, das ganze Geistesleben, auch nach der religiösen Seite hin, freier, kräftiger, und für die höchsten Glaubensgedanken empfänglicher zu machen?

Es hat ziemlich lange gedauert, bis Schleiermacher bei uns Anhänger gefunden hat. 1834 wurde seine Glaubenslehre übersetzt, aber der zweite Teil erschien niemals. Er war als Pantheist verdächtig. Die Groninger theologische Schule mit ihren freisinnigen Tendenzen und ihrer Gemütsfrömmigkeit hat ihn zuerst verehrt. Aber erst, als die großen Führer der modernen Theologie, Opzoomer aus Utrecht und Scholten aus Leiden ihn zu würdigen begannen, fing er an, Einfluß zu üben. Jetzt studieren selbst orthodoxe Theologen seine Werke und sind durch seinen Geist ihrem Orthodoxismus mehr entwachsen, als sie sich gestehen wollen. Hegel hingegen hat damals keine Spuren hinterlassen. Doch hat er auf die leitenden Geister eingewirkt. Die jetzige, etwas passionierte Hegelbewegung ist wahrscheinlich eine vorübergehende Bewegung, die weder die Klarheit des religiösen Glaubens noch die Zuverlässigkeit der philosophischen und der historischen Theologie befördern wird.

Um so tiefer hat aber die historische Kritik der Bibel, wie sie in Deutschland methodisch geübt worden ist, in die holländische Theologie eingegriffen. Der jugendfrische Radikalismus des D. Fr. Strauß traf wie ein Trompetenruf in dämmernden Morgenstunden. Man erschrak, aber man wachte auf. Dann brachte die Tübinger Schule ihr klares Licht. Der Tag war da. Alles geriet in Bewegung, Kirche und Universität, Schule und Familienleben; nichts blieb unberührt. Ganz Holland theologisierte, philosophierte, disputierte, freilich mit viel „Schall und Rauch, umnebelnd Himmels Glanz". Es war doch Leben, was da von Deutschland kam. Wenn in Leiden Scholten und Kuenen, in Utrecht Opzoomer, in Amsterdam Pierson und Hoekstra die Resultate der historischen Kritik annahmen und die neue Wissenschaft selbständig entwickelten, wenn Busken Huet's Briefe über die Bibel das Interesse für die neue Forschung in allen Kreisen verbreiteten und eine immer wachsende Zahl Prediger die Gemeinden im neuen Geiste belehrten, da kamen natürlich Schrecken und Empörung über gelehrte und ungelehrte Rechtgläubige, aber in Sturm und Drang dankten viele Frommen Gott, daß sie ihren Glauben erneuert wiederbekommen hatten. Der Dichter Da Costa erhob zürnend und warnend seine prophetische Stimme gegen

den Abfall, aber der geist- und gemütvolle De Genestet sang das neue Glaubensleben in die um Gott ringenden Seelen hinein.

Freilich, in der ganzen Bewegung zur freien Entwickelung der Religion und der Theologie kam die treibende Kraft meist von der wissenschaftlichen Seite. Das war einerseits ihre Kraft, andererseits ihre Schwäche. Aber so weit es Kraft gegeben hat, haben wir dankbar zu bekennen, wieviel mächtige Anregung die deutsche Forschung und das deutsche Denken uns fortwährend gebracht haben. Und auch die deutsche Frömmigkeit ist uns nicht fremd geblieben. Wie gesagt, unsere Theologen haben sich bemüht, durch eigene Arbeit weiter zu bringen, was man ihnen gab. Es entstand eine Wechselwirkung, ein Austausch, der bis heute fortdauert. So waren Krause und Opzoomer verwandte Geister, und Scholten konnte der holländische Schweizer heißen. Lipsius und Rauwenhoff waren befreundet. Kuenen war in der Ethik von Rothe inspiriert, in seinen alttestamentlichen Studien von Graf, wie Wellhausen es wieder wurde von ihm. Und war Tiele ergriffen von Max Müller, so hat Pfleiderer, wenn ich nicht irre, durch Tieles Einfluß seine Religionsphilosophie mehr auf geschichtliche Basis gestellt. Endlich: wie mannigfach die deutsche Erbauungsliteratur unser religiöses Leben genährt hat, ist nicht nachzuweisen. Die holländischen Prediger und Gelehrten haben den Nachteil ihrer wenig bekannten Sprache, aber um so glücklicher ist es, daß trotzdem so oft wechselseitige Hochschätzung freundschaftliches Zusammenwirken ermöglicht hat.

Alle, die ich genannt habe, sind hingegangen, und von Lebenden darf ich nicht reden. Aber wenn Tote und Lebende in diesem Augenblicke hier ständen, sie würden den deutschen Geistesverwandten dankbar die Hände reichen und sagen: Ihr seid auch in den höchsten Beziehungen unsere Brüder, und das wollen wir bleiben.

Die Reform der armenischen Kirche und was sie der wissenschaftlichen Theologie Deutschlands verdankt.

Von Lic. Dr. *Erwand Ter-Minassiantz*, Alexandropol (Rußland, Kaukasus).

Was verdankt die armenische Kirche der deutschen Theologie und der deutschen Frömmigkeit? Über dieses Thema soll ich zu Ihnen sprechen. Ich darf mich kurz fassen: Durch eine Fügung in Beziehung getreten zu der deutschen neueren Theologie, verdankt ihr die armenische Kirche den Gedanken der Notwendigkeit einer gründlichen Reform überhaupt. Und wenn dieser Gedanke in Erfüllung gehen, d. h. wenn die armenische Kirche sich reformieren soll, so braucht sie dazu notwendig, wie wir, die Reformfreunde in Armenien, überzeugt sind, die Hilfe der neueren deutschen Theologie und der deutschen Frömmigkeit.

Die Frage der Reform der armenischen Kirche kann für den Christen kaum von geringerem Interesse sein, als die nach der Reform einer anderen beliebigen christlichen Kirche. Ist die armenische Kirche doch einmal die älteste Volkskirche der Christenheit überhaupt und dann zugleich die, welche, an der Grenze der christlichen Kultur in Vorderasien stehend, das Christentum dem Islam gegenüber abgrenzt.

I.

Die Geschichte der armenischen Kirche ist von Anfang an eine Leidensgeschichte gewesen. Zuerst die persischen Großkönige, dann die Araber hinderten jede Weiterentwicklung, und vollends seit dem 11. und 12. Jahrhundert stürzten die Seldschuken und Mongolen sie in völlige Barbarei auf Jahrhunderte. Erst im 17. Jahrhundert gelang es einigen bedeutenden Katholici (Patriarchen der armenischen Kirche), in treuer Arbeit den Zusammenhang mit dem Glaubensleben der abendländischen Christenheit und mit ihrer Kultur wieder herzustellen und dadurch ein Aufblühen zu schaffen, das freilich durchaus noch mittelalterliches Gepräge trug.

II.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts, als ein großer Teil der armenischen Kirche unter russische Herrschaft kam, begann eine Zeit der Ruhe

und damit der Entfaltung, die sich in der Gründung einer Akademie, geistlicher Seminare und kirchlicher Volksschulen zeigte. Der Gedanke an eine wirkliche Reform konnte freilich auch da noch nicht Fuß fassen infolge der mörderischen Christenmetzeleien im türkischen Teil Armeniens. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts drang dann, vermittelt durch die russische Literatur, westeuropäisches Geistesleben in breiteren Strömen in Armenien ein, mit ihm aber auch der Materialismus, der damals in Europa herrschte.

Diese Umstände muß man in Betracht ziehen, wenn man die augenblickliche geistige Lage des armenischen Volkes und der armenischen Kirche richtig verstehen und beurteilen will.

III.

Wenden wir uns nun zu dieser selbst, so sehen wir folgendes Bild. Die armenische Geistlichkeit von der niederen bis zur höheren ist, ganz wenige Ausnahmen abgerechnet, sehr wenig gebildet; und zwar gilt dieses Urteil sowohl für die verheirateten Priester (etwa 90 Proz. der Gesamtzahl), als auch für die zölibatäre höhere Geistlichkeit. Zu letzteren gehören die Archimandriten, die Bischöfe, die Erzbischöfe, die Patriarchen von Jerusalem und Konstantinopel und die Katholici von Aghtamar, Sis, sowie der oberste Patriarch, der Katholikos aller Armenier von Etschmiadsin (insgesamt kaum 10 Proz.). Der Sohn des Priesters lernt gerade so, wie der Handwerkerssohn sein Handwerk, vom Vater lesen, schreiben und einige kirchliche Ordnungen, heilige Handlungen usw., und hat damit bereits alle Anforderungen, die an einen künftigen Priester der armenischen Kirche zu stellen sind, erfüllt.

Es war schon als ein gewisser Fortschritt gedacht, als vor etwa 4—5 Jahren der verstorbene Katholikos Chrimian, der Vorgänger des jetzigen, eine Verordnung veröffentlichte, durch welche für die Priester der kleineren Dörfer die Bildung einer Volksschule (5 Jahre Elementarunterricht) als genügend proklamiert, für größere Ortschaften dagegen die Bildung etwa eines Quartaners, und schließlich für die Städte die Bildung eines Sekundaners verlangt wurde. Wenn nun aber von der modernen armenischen Kirche derartige elementare Kenntnisse als genügend anerkannt werden, so kann man sich wohl vorstellen, wie es dann erst um die allgemeine Bildung der unteren Geistlichkeit, also der Priester, bestellt sein muß.

Wollte man aber nun annehmen, daß die höhere Geistlichkeit dafür eine um so bessere Bildung habe, so würde man sehr irren. Die ältere Generation der gegenwärtigen höheren Geistlichkeit hat ihre Bildung noch in den Klosterschulen erhalten; diese aber lehrten zunächst nur armenisch lesen und schreiben und vermittelten außerdem nichts als

eine gewisse Kenntnis der Bibel und der armenischen Literatur. Diese Klosterschulen existieren aber nicht mehr; an ihre Stelle sind die sogenannten geistlichen Seminare und die Akademie zu Etschmiadsin getreten. Diese Anstalten haben aber kein einheitliches, streng ein bestimmtes Ziel verfolgendes Programm. Von ihnen werden nicht nur Geistliche für die armenische Kirche, sondern auch Lehrer für die armenischen kirchlichen Volksschulen, und überdies noch gebildete und nützliche Mitglieder der armenischen Nation überhaupt erwartet. Deshalb werden sie zwar geistliche Schulen genannt, aber in ihnen wird — was den Religionsunterricht anbetrifft — nicht mehr gelehrt, als in den anderen nichtgeistlichen Schulen. Gegen jede Vermehrung der Stundenzahl oder Einführung eines biblischen oder religionsgeschichtlichen Faches wird mit aller Entschiedenheit protestiert, und zwar von allen Seiten, von den Schülern sowohl, als auch von einem Teil der Geistlichen, als auch von den Laien, die ausgesprochen antitheologisch gerichtet sind. Ich bin sechs Jahre in Etschmiadsin gewesen, davon vier Jahre Dozent an der dortigen Akademie, und es ist kein Schuljahr vergangen, ohne daß die Schüler, durch äußere revolutionäre Einflüsse und innere Klosterintrigen bestärkt, nicht das Einstellen der Vorlesungen über die Kirchengeschichte, Einleitung in das Neue Testament, christliche Religionslehre, Exegese des Alten und Neuen Testaments usw. verlangt haben. Im Schuljahre 1906/07 gab es in der Theologischen Akademie zu Etschmiadsin nicht einmal Religionsstunden, geschweige denn theologische Spezialfächer. Und der Katholikos, sowie eine Anzahl von Bischöfen und Archimandriten, waren damit einverstanden, weil sie uns in Deutschland gebildete Theologen nicht dulden wollten. Daß unter solchen Umständen von jenen Anstalten für die Erneuerung der armenischen Kirche nicht viel erwartet werden konnte, ist verständlich. Trotzdem haben sie der armenischen Kirche eine nicht geringe Zahl von gebildeten Priestern und Archimandriten geschenkt, welche für die Reformbedürftigkeit der Kirche wenigstens einiges Verständnis haben.

Was die armenischen Laien anlangt, so sind die Bauern und Handwerker, der weitaus größte Teil der Nation, überhaupt ohne Bildung; sie können nicht einmal lesen und schreiben und leben in ihrem altheidnischen Aberglauben dahin. Sie können natürlich eine Reformbedürftigkeit der Kirche überhaupt nicht erkennen, haben vielmehr unbewußt die Kirche zu einer fast heidnischen, abergläubischen Institution herabgedrückt. Die Kirche ist nach ihrer Meinung nur dazu da, durch den Priester, welcher von der Gemeinde (übrigens sehr kümmerlich) bezahlt wird, für die Gemeinde und das gesamte armenische Volk täglich zweimal als Mittler zwischen Gott und den Menschen Fürsprache einzulegen. Die Anteilnahme des Volkes an den kirchlichen Handlungen soll für den

Priester gar keine Bedeutung haben: die Kirche sei leer oder voll von Besuchern, einerlei, der Priester muß täglich zweimal Gottesdienst halten. Entsprechend dieser Anschauung hat in den letzten Jahrzehnten der Besuch der Kirchen auch sehr nachgelassen. Andere Beteiligung am kirchlichen Leben hat der armenische Bauer und Handwerker nicht. Zwar steht ihm das Recht zu, seinen Priester, Bischofsvikar, sogar den Eparchialbischof und den Katholikos aller Armenier zu wählen; von diesem Rechte machen aber nur sehr wenige Gebrauch. Die Kirche hat also für das Leben des Volkes augenblicklich keine Bedeutung mehr. Ja noch mehr, die heiligen Handlungen, welche der Priester während der Taufe, der Trauung und des Begräbnisses vollzieht, haben in den Augen des Volkes, insbesondere der Frauen, viel weniger Bedeutung und Sinn, als die der heidnischen Zeit entstammenden abergläubischen Sitten und Anschauungen. Was aber das Traurigste in dieser Beziehung ist, die Priester, welche doch dazu berufen sind, dem Volke die Grundsätze der christlichen Religion zu lehren, stecken sehr oft selbst im absonderlichsten Aberglauben. Es gibt Priester, die die Wolken binden, damit kein Hagel herabkommt, und sie wieder lösen, damit es regnet. Das wäre aber noch nicht so schlimm, wenn wenigstens die Kirchenobrigkeit sich dagegen wendete. Das ist aber leider nicht der Fall. Im Gegenteil, es gibt heilige Bilder, welche im Auftrage der Kirchenobrigkeit und durch einen Vertreter derselben, natürlich auf Wunsch des Volkes, also offiziell, hin und her geschafft werden, um z. B. in Zeiten der Dürre den Regen zu rufen.

Daß die armenische Kirche mit einer solchen Geistlichkeit eine christliche Erziehung des Volkes nicht leisten kann, ist selbstverständlich. Demgemäß gibt es also eine religiöse Erziehung weder im Haus, noch in der Kirche. Es bleibt dafür nur die Schule übrig. Dort wird aber der Religionsunterricht meist von den Priestern erteilt, geistlos, formalistisch, verständnislos, deshalb auch vollständig nutzlos.

Ich gehe nun zu den armenischen Gebildeten über. Ihre Anschauungen über die Religion und das Verhältnis zu Religion und Kirche sind sehr verschieden. Ich muß mich damit begnügen, einige Hauptpunkte hervorzuheben und einige Richtungen kurz zu charakterisieren.

Man kann die armenischen Gebildeten im großen und ganzen in drei Lager teilen. Zuerst die ganz national gesinnten; für sie ist die Kirche nur eine politische Institution, die die Einheit und Existenz der Nation verbürgt, und die sie darum unabhängig, aber auch unverändert zu erhalten zäh bemüht sind. Von einer Reform wollen sie nichts wissen, höchstens kleine Mißstände abgestellt sehen. Aus begreiflichen Gründen sind sie daher einer besseren theologischen Bildung der Geistlichen durchaus feindlich gesinnt.

Eine zweite Gruppe steht unter dem Einfluß des abendländischen Materialismus und glaubt, daß die Kirche ihre Rolle schon ausgespielt habe. Dennoch halten sie äußerlich noch zur Kirche, einmal, um ihre Mittel zu anderen Kulturzwecken benutzen zu können, und zweitens, um die Erneuerung der Kirche möglichst zu verhindern; denn von einer fast toten Kirche haben sie nichts zu fürchten. Merkwürdig ist nur die Tatsache, daß die ältere Generation der armenischen Geistlichkeit mit diesen Leuten zusammengeht. Daß auch sie gegen eine gründliche theologische Bildung der Geistlichen sind, versteht sich von selbst.

Ein kleiner dritter Teil ist auch durchaus national gesinnt, hat aber doch zugleich ein Verständnis für die innere Entwicklung der Religion und die Reformbedürftigkeit der Kirche. Viele von diesen würden gern für die Erneuerung der Kirche mitarbeiten, aber der Zwang des Zölibats für die oberen Kirchenämter hindert sie.

IV.

Dieser religiösen Unklarheit und Verworrenheit ein Ende zu machen, haben sich die zuerst in der Akademie zu Etschmiadsin, dann seit 1889 auf den deutschen theologischen und philosophischen Fakultäten gebildeten jungen Armenier als Lebensaufgabe gestellt. Es ist dabei bewunderswert, wie selbst der fast 78 Jahre alte Katholikos aller Armenier, Makarius I († 1891), trotz mancher schwerwiegender Bedenken, die er gegen eine fremde Kirche und ihre Wissenschaft haben mußte, doch im Jahre 1889 sich dazu entschloß, den ungeheuer wichtigen Schritt zu tun und junge Geistliche der armenischen Kirche nach Deutschland zu senden. Es ist zugleich ein ehrendes Zeugnis für seinen klaren Blick, daß er gerade die protestantisch-theologischen Fakultäten in Deutschland dazu erkoren hat. Mag darin auch die Abneigung des alten Patriarchen gegen die katholische Kirche und ihre maßlosen unbegründeten Ansprüche mitgespielt haben, es war doch zuletzt der gute Wille zum Vorwärtskommen, der auch den richtigen Weg finden ließ.

Die Folgen konnten nicht ausbleiben, und wir sehen daher sehr bald in der armenischen Kirche eine neue Richtung entstehen, die unter dem bestimmenden Einfluß der liberalen protestantischen Theologie die Reformbedürftigkeit der Kirche stark empfindet und nach und nach die so sehr erwünschte Erneuerung der Kirche auch offen verlangt. Zuerst haben wir Reformfreunde sehr still gearbeitet im Religionsunterricht an der theologischen Akademie zu Etschmiadsin und durch vorsichtige kleine Zeitungsartikel. Dennoch kam es bald zum Konflikt aus Anlaß einer ganz kleinen Änderung unseres Freundes Lic. Dr. Karapet im liturgischen Text. Die Vertreter der älteren Geistlichkeit traten uns da zum ersten Male mit der bestimmten Parole entgegen:

Es dürfe nichts in der armenischen Kirche geändert werden. Man setzte überdies den verstorbenen Patriarchen Chrimian davon in Kenntnis, daß während der Jahresschlußprüfung der Akademie über die Einleitung in das Neue Testament und die neutestamentliche Theologie immerwährend die Namen Schleiermacher und Harnack, anstatt der eines Johannes Chrysostomos oder eines Gregor von Nazianz gehört worden waren. Und zu Anfang des Jahres 1908 wies gar ein Erzbischof in Konstantinopel aus Anlaß eines Artikels in der offiziellen Zeitschrift „Ararat" den Gedanken der Reform einfach ab und griff uns außerdem noch persönlich an. Viele hatten unsere bisherige Zurückhaltung uns schon, m. E. mit Recht, zum Vorwurf gemacht. Nun, nachdem der Angriff erfolgt war, konnte von einer Zurückhaltung nicht mehr die Rede sein. Dr. Owsepian, der als der damalige Redakteur der Zeitschrift „Ararat" den Angriff gegen uns auf ausdrücklichem Befehl des Stellvertreters des verstorbenen Katholikos aufnehmen mußte, wies den Angriff zwar kurz, aber scharf zurück, indessen noch ohne dabei in prinzipielle Auseinandersetzung mit der älteren Richtung zu treten.

Nun hielt ich die Zeit für gekommen und schrieb einen Artikel über „Die Reformbedürftigkeit der armenischen Kirche", welcher im Mai-Juni-Heft des „Ararat" 1908 erschien. Dieser Artikel erregte einiges Aufsehen, aber doch blieb noch alles still. Als ich aber in der Oktobernummer unter dem Titel „Die Frage der Erneuerung der armenischen Kirche" dieselben Gedanken weiterführte, brach ganz unerwartet der Sturm der Entrüstung los. Der Stellvertreter des Patriarchen konfiszierte die Nummer, ließ meinen Artikel herausreißen und verbrennen. Dr. Owsepian wurde seines Amtes als Redakteur der Zeitschrift entsetzt. Damit war uns ganz unmißverständlich gesagt, daß wir bei der älteren Generiaton auf kein Verständnis mehr rechnen durften.

Unsere letzte Hoffnung blieb der neuerwählte Katholikos Matthäus Ismirlian. Da kam er in Etschmiadsin an, und — Ende August vorigen Jahres war ich als ein Ketzer aus der Akademie entfernt, und nach und nach wurden fast alle Freunde der Reformbewegung mit zielbewußter Methode kaltgestellt.

V.

Was waren denn das aber für umstürzlerische Forderungen, die die armenische Kirchenobrigkeit zu einem so scharfen Vorgehen veranlaßten? Ich will die Punkte noch ganz kurz zusammenstellen.

Erstens haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß der armenischen Kirche eine gebildete Geistlichkeit fehlt. Wir fordern, daß die Priester in Zukunft mindestens ein geistliches Seminar, wenn aber irgend möglich darüber hinaus noch die Akademie von Etschmiadsin absolvieren müssen.

Diese Anstalten müßten natürlich daraufhin zweckentsprechend und zeitgemäß reformiert werden. Für die höhere Geistlichkeit wäre mindestens zu verlangen, daß sie die Akademie von Etschmiadsin beendet haben muß; es muß aber mit der Zeit für sie außerdem auch noch eine höhere an einer Universität erlangte theologisch-philosophische Bildung gefordert werden.

Zweitens haben wir gezeigt, daß die zölibatäre höhere Geistlichkeit sich in einer inneren Krise befindet. Ihre Zahl nimmt jährlich ab, und neue, modern gerichtete Menschen treten nicht mehr unter das Joch dieses unnatürlichen Lebens. Wir fordern: den höheren Geistlichen muß die Ehe freigegeben werden. Dann werden zweifellos viele unter den Gebildeten, die sich jetzt nur um dieser äußeren Hindernisse willen seitab halten, sich dem Dienst der Kirche zur Verfügung stellen.

Drittens: es steht außer jedem Zweifel, daß das Dogma der Kirche, auf Grund der neuplatonischen Zeitphilosophie des 4. und 5. Jahrhunderts zustande gekommen, heute veraltet ist, und von niemandem mehr, auch von den Geistlichen nicht, geglaubt wird. Gerade diese Dogmen aber sind das schwerste Hindernis, dem modernen Menschen die christliche Religion nahezubringen. Angesichts dieses Zwiespalts gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder man läßt die Dogmen überhaupt fallen, oder — man behält sie bei, verzichtet aber damit auf die Hoffnung, jemals die Feindschaft zwischen kirchlichem und modernem Denken aufzuheben. Daß aber eine Kirche, die so sehr das moderne Denken ignorieren wollte, sich selbst die Existenzberechtigung abspricht, ist in sich selbst klar.

Viertens: auch der Kultus der armenischen Kirche steht um 14 Jahrhunderte zurück und muß zeitgemäß reformiert werden. Wir fordern: statt der täglichen Morgen- und Abendgottesdienste wöchentlich nur zweimal Gottesdienst, dessen Verkürzung, Gebrauch der Umgangssprache, Ersatz der unverständlichen Vorlesungen und Handlungen durch die Predigt. Dazu Gemeindegesang und Musik; Aufhebung des Gedankens des Priestertums als des Mittlers zwischen Gott und Mensch; Korrektur von Abendmahlsfeier und Messe.

VI.

Nur unter diesen Bedingungen besteht die Hoffnung, daß unsere alte schwergeprüfte Märtyrerkirche zu neuem Leben wieder erwacht. Die Schwierigkeiten, die einer solchen Neugeburt entgegenstehen, habe ich ohne Rückhalt erwähnt; die hauptsächlichste besteht wohl darin, daß die armenische Kirche eine Nationalkirche ist und daß darum mit den kirchlichen auch die kulturellen Interessen und mit beiden die gesamte Existenz des Volkes untrennbar verbunden sind. Demgegenüber muß immer wieder darauf aufmerksam gemacht werden, daß die erneuerte,

lebendige Kirche gerade nicht eine Zersetzung der Einheit des Volkes bringen, sondern eine Förderung der nationalen Interessen und eine unabhängige kulturelle Existenz sichern wird. Da ist es aber nun von entscheidender Bedeutung, ob es gelingt, die intelligenten Laien für diese Fragen wirklich zu interessieren. Sind sie einmal von der Reformbedürftigkeit der Kirche überzeugt, dann geht die Bewegung unbedingt vorwärts, und die Geistlichen werden einfach nachgeben müssen, wie schon so oft.

Den ersten Anstoß in dieser Richtung haben unsere Gegner bereits selber gegeben. Durch das Verbrennen meines Artikels haben sie nämlich eine solche Aufregung im Volke verursacht, daß die Aufmerksamkeit aller auf unsere Bestrebungen gelenkt worden ist: seit zwei Jahren bringen die armenischen Tageszeitungen immer wieder Artikel, die in den hier behandelten Fragen Partei nehmen. Nach der Herausgabe meiner letzten Schrift ist das Interesse an diesen Fragen so gewachsen, daß man vor ein paar Monaten in Tiflis sogar eine Art öffentliches Religionsgespräch veranstalten wollte, dessen Thema die Erneuerung der armenischen Kirche sein sollte. Das ist eine noch nicht dagewesene Erscheinung im armenischen Leben. Inzwischen ist auch eine durchaus zustimmende kleine Schrift des Archimandriten Benik über meine Reformpläne erschienen, und eine andere Schrift von einem Arzt, ebenfalls zustimmend, ist in Aussicht gestellt worden. Das alles sind sehr erfreuliche Zeichen, zu denen noch die volle Bereitschaft maßgebender armenischer Zeitungen, ihre Spalten unseren Artikeln zur Verfügung zu stellen, hinzuzurechnen ist. Das bedeutet schon sehr viel und wird auch der kirchlichen Obrigkeit schwer zu denken geben.

Der Anfang ist also gemacht, die Zeit ist günstig. Nach schwerer politischer Unruhe ist eine gewisse Stetigkeit wieder eingetreten. Überall in der Welt bildet sich Neues, regt sich Werdendes, und die Köpfe, wenigstens die der Gebildeten, sind fähig und geneigt, neue Ideen in sich aufzunehmen. Wohl werden gerade in dieser Zeit auch die Mächte der Finsternis und des Rückschritts alles aufbieten, aber wir lassen uns nicht irre machen, und es ist vor allen Dingen dreierlei, was uns hält: der Glaube an die Berechtigung unserer Sache; die innige Liebe zu der angestammten und durch viele und schwere Prüfungen siegreich hindurchgegangenen Kirche, die für uns zugleich die Trägerin des uns verloren gegangenen politischen Volkstums ist; — und endlich: das Bewußtsein, daß unsere Bestrebungen auch von den Mitchristen fremder Nationen mit freundlich teilnehmenden Blicken begleitet werden, und daß man weiß, daß wir da drüben im Osten Grenzwacht tun gegenüber dem auf Ausbreitung bedachten Mohammedanismus, dem nur eine lebenskräftige und aus sich heraus Leben schaffende christliche Religiösität das Vordringen verwehren kann.

Zweites Hauptthema:

Deutsche Theologie und Deutsche Kirche.

Das doppelte Evangelium im Neuen Testament.

Von Professor DDr. *Adolf Harnack*, Berlin, Universität.

(Am 6. August, vormittags 8 Uhr. — Vergl. S. 21.)

Vielleicht gibt es kein zweites Wort unter den großen christlichen Hauptbegriffen, welches eine so mannigfaltige und reiche Geschichte in der Christenheit erlebt hat, wie das Wort „Evangelium" („evangelisch"). Diese Geschichte beginnt schon im apostolischen Zeitalter und ist auch heute noch nicht abgeschlossen; denn noch immer wird das Wort „Evangelium" („evangelisch") durch neue Bedeutungen in Anspruch genommen. Manche von diesen Bedeutungen haben nur eine geographisch bez. landeskirchlich beschränkte Geltung. Daher bin ich keineswegs sicher, daß mir alle Bedeutungen, in denen das Wort heute in den verschiedenen Kirchen gebraucht wird, bekannt sind. Blicken wir auf die deutsche Christenheit, so sehen wir, daß die Protestanten sich im Gegensatz zu den Katholiken die „Evangelischen" nennen und daß sie unter „Evangelium" in erster Linie die Botschaft von der freien Gnade Gottes in Christo im Gegensatz zum Gesetz sowie zur Hierarchie und dem Priestertum verstehen. Wir sehen aber auch, daß unter ihnen kleinere Kreise, die sich enger zusammenschließen wollen und in den großen Kirchen den rechten Ernst vermissen, die Bezeichnung „evangelisch" für sich in besonderer Weise in Anspruch nehmen, etwa unter dem Titel „Evangelische Gemeinschaft" oder ähnlich. Wir erkennen ferner, daß die Worte „Evangelisch" und „Protestantisch" in eine gewisse Spannung geraten: Liberalere Evangelische nennen sich mit Vorliebe „Protestanten" und konservativere Protestanten mit Vorliebe „evangelisch". Ferner gewahren wir, daß man die Bezeichnung „Evangelisch" gebraucht, um dadurch auszudrücken, daß man weder streng lutherisch, noch streng calvinisch sein wolle, sondern sich den großen Grundgedanken der Reformation anschließe. Daneben ist aber auch in dem deutschen Protestantismus nicht vergessen, daß Evangelium die Predigt Jesu vom Reiche Gottes bedeutet. Von hier aus entsteht im Sprachgebrauch geradezu ein Widerspruch; denn während einerseits die Definition vom „Evangelium" im Sinne der Botschaft von der freien Gnade Gottes in Christo auch so gefaßt

wird, daß die Verkündigung von Jesus Christus, dem Gottessohn, allein das Evangelium ist, wird andererseits das Evangelium als Evangelium Jesu in Gegensatz gestellt zu dieser apostolischen Verkündigung. Es wird also dasselbe Wort gebraucht für die paulinische Predigt und für die Botschaft Jesu in scharfem Unterschied von der paulinischen Predigt. In letzterer Bedeutung wird als das spezifische des Evangeliums der Reich-Gottes-Gedanke, aber auch die Bergpredigt oder die Seligpreisungen oder einfach „die Moral Jesu" hervorgehoben. Damit nähert man sich dem katholischen Sprachgebrauch, der namentlich seit der Zeit des heiligen Franciskus — doch ist die Sache und die Bezeichnung viel älter — gewisse Sprüche Jesu als „evangelische Räte" („consilia evangelica") bezeichnet und in den Mönchsregeln die Wiedergabe der höchsten Gebote Jesu zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit erkennt. Hiernach ist in gewissen Geboten der Bergpredigt und in Matth. 10 der Höhepunkt des Evangeliums zu suchen, und „evangelisch" im vollen Sinne („adsertor evangelii") ist nur der, welcher diese Gebote wörtlich erfüllt, damit aber auch aus dem weltlichen Leben heraustritt. Damit verbindet sich dann der Gedanke der vollen Nachfolge und Nachahmung der Apostel, vor allem aber Jesu selbst („imitatio Christi"), und das Evangelium erscheint als die Anweisung, das eigene Leben möglichst nach dem armen Leben und dem bitteren Leiden Jesu zu gestalten. Auch zu den evangelischen Christen ist durch die Erbauungsliteratur etwas davon übergegangen, namentlich sind die „evangelischen Gemeinschaften", die wir oben gestreift haben, von diesem Gedanken schon seit dem 17. Jahrhundert mehr oder weniger stark bestimmt worden. An diesem Punkte berührt sich also („les extrems se touchent") der liberale Protestantismus mit dem Pietismus, sofern sie beide, wenn auch in verschiedener Weise, das „Evangelium" in einer Lebensanweisung erblicken.

So außerordentlich mannigfaltig und zum Teil widerspruchsvoll ist in einem einzigen Kirchengebiet der Sprachgebrauch in bezug auf „Evangelium" und „evangelisch". Ihm gegenüber ist es von doppelter Wichtigkeit, auf die älteste Zeit zurückzugehen und festzustellen, was im Neuen Testament „Evangelium" bedeutet. Hat der so verschiedene Sinn, den das Wort heute hat, vielleicht seine Wurzel schon im Neuen Testament? In der Tat — so ist es. Niemand kann in Abrede stellen, daß bereits dort das Wort „Evangelium" in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht wird. Ich will hier keine gelehrte Untersuchung anstellen, zumal da ich bereits an einer anderen Stelle den Tatbestand im Neuen Testament geprüft habe. Soviel ist gewiß, daß man geradezu von einem doppelten Evangelium im Neuen Testamente sprechen muß. Hier ist „Evangelium" eine Freudenbotschaft, die den Armen und mit ihnen den Sanftmütigen, den Friedfertigen und denen, die reines Herzens sind,

gepredigt wird, es ist die Botschaft, daß das Reich Gottes nahe sei und daß dieses Reich den Kummer der Elenden stillen, sie mit Gerechtigkeit erfüllen und ihnen die Gotteskindschaft samt allen Gütern bringen werde. Dort aber ist es die Predigt, daß der Gottessohn vom Himmel herabgestiegen, als Mensch erfunden worden ist, durch seinen Tod und Auferstehung den Gläubigen die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel gebracht und somit den ewigen Heilsratschluß Gottes verwirklicht hat. Auch hier ist das Evangelium die Botschaft vom Reiche Gottes; aber sie erscheint in der Verkündigung von Jesus Christus vollkommen beschlossen; denn nur durch den Glauben an ihn **als den Gekreuzigten und Auferstandenen** kann man die Reichsgüter gewinnen.

Die Frage, wie das „zweite" Evangelium entstanden ist und wie es sich zu dem „ersten" verhält, ist bekanntlich eines der umstrittensten Probleme der kirchengeschichtlichen Forschung.

Immer wieder und jüngst noch mit besonderer Energie von dem frühzeitig uns entrissenen Forscher **Wrede** ist behauptet worden, daß das zweite Evangelium gegenüber dem ersten etwas ganz Neues sei, daß es, sofern es das, was wir historisches Christentum nennen, enthalte, eine neue Religion darstelle, an welcher Jesus Christus selbst keinen oder nur einen entfernten Anteil habe, und daß der Apostel Paulus der Stifter dieser Religion sei. Einige von denen aber, oder vielmehr die meisten, die so urteilen, halten dieses zweite Evangelium nur gegenüber dem ersten für neu, an sich aber für etwas viel Älteres. Sie meinen, daß es schon vor Jesus, sei es in und mit der damaligen messianischen Dogmatik des Judentums, vorhanden gewesen sei, daß es auf irgend eine jüdische synkretistische Gruppe oder gar auf die weitverbreiteten heidnischen Vorstellungen von einem sterbenden und auferstehenden Gott zurückgehe.

Um gegenüber diesen Annahmen das Richtige zu finden, muß man allem zuvor feststellen, daß die Vorstellungen von der grundlegenden Bedeutung des Apostels Paulus für das „zweite Evangelium" bedeutend ja wesentlich herabzustimmen sind. Den Satz, daß Christus „gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften", bezeichnet Paulus als ein überliefertes, also allgemein christliches Lehrstück ersten Ranges, und dasselbe sagt er von der Auferstehung Christi. Hiernach ist gewiß, daß auch die Urapostel und die jerusalemische Gemeinde diese Überzeugung und Lehre geteilt haben. Dies wird auch durch die ersten Kapitel der Apostelgeschichte bezeugt, deren Glaubwürdigkeit in dieser Hinsicht nicht anzufechten ist. Somit ist das Problem zeitlich von Paulus bis zu den ersten Jüngern Jesu zurückzuschieben. Schon sie haben den Sühnetod und die Auferstehung Christi verkündigt. Haben sie sie aber verkündigt, so haben sie sie auch sofort als die Hauptstücke, also als „das Evangelium" im Evangelium anerkannt, und das zeigt sich in der Tat

sofort im ältesten geschriebenen Evangelium, welches wir besitzen, nämlich in dem des Markus. Das ganze Werk des Markus ist so disponiert und aufgebaut, daß Tod und Auferstehung als die Ziele der ganzen Darstellung erscheinen. Hat aber auch die paulinische Predigt gewiß den Markus beeinflußt, so hat doch auch das palästinensische Evangelium des Matthäus denselben Aufbau übernommen; er wird also den palästinensischen Christen nicht neu gewesen sein.

Steht somit die älteste Verkündigung dem Paulinismus näher, als viele Kritiker zugeben, so steht auch umgekehrt Paulus dieser Verkündigung näher, als viele seiner Beurteiler meinen. „Das Evangelium Christi" ist bei Paulus nicht das Evangelium von Christus, sondern das Evangelium, welches Christus verkündigt hat. Paulus hat sich freilich an einigen Stellen seiner Briefe auch so ausgedrückt, daß Christus der Inhalt des Evangeliums sei; so bedeutsam und wichtig das ist, so ist es aber doch stets als eine verkürzte Redeweise zu beurteilen. Das Evangelium ist nach Paulus die Botschaft von dem durch die Propheten verkündeten, durch den Tod und die Auferstehung Christi verwirklichten Heilsratschluß Gottes. Hierzu muß man ferner beachten, welche bedeutende Rolle auch bei ihm die Idee „des Reiches Gottes" spielt, um nicht in der Darstellung der paulinischen Theologie „paulinischer" zu werden, als der Apostel selbst war. Die Idee der Reichsstiftung und Vollendung durch den Sohn ist auch für Paulus die oberste und umfassendste.

Rücken somit die älteste Verkündigung vom Reiche und die paulinische Verkündigung vom Gekreuzigten und Auferstandenen, also das „erste" und das „zweite" Evangelium, geschichtlich näher zusammen, als es beim ersten Blick erschien, so fragt sich noch immer, wo die Wurzeln des „zweiten" Evangeliums zu suchen sind. Man darf, indem man nach einer Antwort auf diese Frage sucht, sofort voraussetzen, daß sie keine einfache sein kann. Ein Glaube, der sich so schnell und so siegreich durchgesetzt hat und an die Stelle der Verkündigung Jesu selbst getreten ist, muß mehrere und starke Wurzeln besitzen; er muß aus einem Wurzelgeflechte von besonderer Kraft hervorgegangen sein.

Sehe ich recht, so sind es vier große Voraussetzungen, die hier zusammengewirkt haben. Sie liegen erstlich in der Verkündigung Jesu selbst, zweitens in den messianischen Anschauungen des damaligen Judentums, drittens in der Theologie des Paulus und viertens endlich in gewissen religiösen Vorstellungen bezw. weitverbreiteten Mythen des Heidentums. Dies alles mußte zusammenwirken und hat zusammengewirkt, um den an die Person Jesu Christi angeknüpften kirchlichen Erlösungsglauben zu erzeugen und als Hauptstück der christlichen Verkündigung erscheinen zu lassen.

1. Die Verkündigung Jesu kommt hier insofern in Betracht, als er nicht nur die Notwendigkeit und Wirklichkeit der Sündenvergebung gepredigt, sondern unzweifelhaft auch seine Person und sein Wirken mit ihr in Verbindung gesetzt hat. Nicht nur die Macht, Sünden zu vergeben, hat er in Anspruch genommen, sondern er hat bei der Feier des letzten Mahles auch seinen Tod mit der Befreiung der Seelen in Verbindung gebracht. Aber selbst wenn man das in Abrede stellt, so ist doch soviel gewiß, daß der Anschluß an seine Person, d. h. die Jüngerschaft, von ihm selbst gewollt worden ist. Wer sich aber ihm anschloß, der mußte ihn irgendwie als „den Weg" zum Vater und zu allen Gütern des Reichs empfinden und wissen („Kommet her zu **mir**!").

2. Daß der Messias leiden und sterben werde, war gewiß keine allgemeine Erwartung des Judentums im Zeitalter Christi. Allein vollständig fehlte diese Erwartung nicht. Nachdem Johannes der Täufer enthauptet worden war, hielten ihn trotzdem manche für den Messias und glaubten, er sei vom Tode auferstanden. Sein Tod galt also keineswegs als ein sicheres Zeugnis gegen seine Messianität. Hieraus ersieht man, daß man sich gegebenenfalls mit der Frage eines leidenden Messias beschäftigt und sie nicht einfach negativ beantwortet hat. Aber auch die alttestamentliche Prophetie mußte auf den leidenden Messias führen, vor allem Jesaj. 53. Sträubte man sich auch in weiten Kreisen gegen diese Annahme, so war bei der herrschenden Exegese ein Ausweichen doch nicht leicht möglich. Sobald einmal der **persönliche** Messias in den Vordergrund gerückt war — und eben im Zeitalter Jesu scheinen sich die messianischen Erwartungen in dieser Form verstärkt zu haben —, konnte es nicht ausbleiben, daß sich wenigstens einzelne Lehrer zu der Annahme gedrängt sahen, in Stellen wie Jesaj. 53 sei vom Messias die Rede. Bezog man aber Jesaj. 53 auf den persönlichen Messias, so war damit nicht nur Leiden und Tod desselben zu erwarten, sondern auch die Heilsbedeutung dieses Todes erschien in klaren Worten gelehrt.

3. Das Denken des Apostels Paulus war durchweg ein antithetisches, und sein Geist ruhte nicht, bis er Alles auf bewegende große Gegensätze hinausgeführt und auf eine paradoxe Formulierung gebracht hatte. Hatte er einerseits aus dem A. T. gelernt, daß „verflucht sei, wer am Kreuze hängt", andererseits aber den Glauben gewonnen, daß „Jesus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift", so konnte ihm doch das bloße „nach der Schrift" nicht genügen, vielmehr mußte das „Warum" sachlich klargestellt werden. Es mußte nachgewiesen werden, daß Jesus eben dadurch, daß er zum Fluche geworden war, das Heil gebracht habe. Das konnte aber nur dann erwiesen werden, wenn der Kreuzestod als das Notwendigste und damit als die Hauptsache im Leben des Christus erschien. Er war aber deshalb das Notwendigste, weil nichts notwendiger

ist, als der göttlichen Gerechtigkeit und dem heiligen Gesetze Gottes genug zu tun, welches den Tod des Sünders verlangt. Diese Genugtuung hat sich im gehorsamen Tode Jesu vollzogen; die Schuldforderung des Gesetzes ist nun erfüllt; also ist sie nunmehr erloschen, weil der Christus den Tod nicht als ein einzelner Mensch, sondern als der zweite Adam und Sohn Gottes erduldet hat. Allein diese dialektisch-juristische Betrachtung genügte dem Apostel nicht; denn weder kam in ihr die andere große Tatsache, die Auferstehung, zu ihrem Rechte, noch genügte sie seinem auf den wirklichen Zustand der Menschheit gerichteten Denken. Der Mensch wird erfahrungsgemäß durch das Sündenfleisch beherrscht, dessen Wirkung zum Tode führt. Also kann ihm nur geholfen werden, wenn dieses Sündenfleisch abgetan und an seine Stelle der Geist Gottes, der Geist des Lebens, eingepflanzt wird. Christus hat durch seinen Tod das Sündenfleisch überwunden und abgetan, und wie er durch seine Auferweckung sich als Geist offenbart hat, so beginnt er nun eine Wirksamkeit in der Menschheit, die das Sündenfleisch überwindet und den Geist als Machtprinzip an seine Stelle setzt. So ist der gestorbene und auferstandene himmlische Christus nicht nur das große Paradigma der Überwindung des Fleisches durch den Geist, sondern auch die bewegende Kraft in der Neuschöpfung der Menschheit, die durch ihn zu einer „neuen Kreatur" wird.

4. Es ist schlechterdings unwahrscheinlich, daß Paulus zu der zentralen Vorstellung vom gestorbenen und auferstandenen Gottessohn durch den Einfluß vorderasiatischer Mythen gekommen ist; die Prämissen seines Denkens und die geschichtlichen Prämissen, die in dem Kreuzestode und dem Glauben an die Auferstehung Jesu lagen, mußten von sich aus dazu führen. Allein es ist wohl möglich, daß sowohl auf die kosmologische Ausführung der Idee als auch auf die Entschlossenheit und Kraft, mit der der Apostel sie vortrug, der jenen Mythen zugrunde liegende Gedanke einen Einfluß gewonnen hat, ohne daß er es wußte. Wohin Paulus kam, von Syrien bis Korinth, mußte ihm der Mythus vom sterbenden und auferstandenen Gott in verschiedenen Gestalten entgegentreten. Dieser Mythus, der ursprünglich der Ausdruck für die allgemeinsten und wichtigsten Naturvorgänge war, hatte längst eine Geschichte erlebt, in der er zum Exponenten für Unsterblichkeitshoffnungen und sittliche Läuterungen geworden war, ohne seinen ursprünglichen Sinn vollkommen zu verlieren. Aber wie dem auch sein mag und ob der Apostel Paulus etwas und wie viel jenem Mythus verdankt, darüber kann kein Zweifel bestehen, daß die Predigt vom gekreuzigten (gestorbenen) und auferstandenen Gott die Herzen von Tausenden wunderbar und befreiend berühren mußte, die diesen Glauben bisher aus unsicheren und dunklen Quellen empfangen hatten und ihn nun

aus einer Geschichte schöpften, die sich gestern ereignet hatte und deren Zeugen sie vor sich sahen.

Die Botschaft vom Tode und der Auferstehung des menschgewordenen Gottes Jesus Christus ist das Evangelium der großen Kirche geworden und neben die Verkündigung Jesu vom Reiche, seinen Gütern und seinen sittlichen Forderungen getreten. Scheinbar hat sogar — zumal wenn man die „Dogmatik" der Kirchen ins Auge faßt — das „zweite" Evangelium das „erste" fast verdrängt. Allein nicht einmal für die Dogmatik ist das richtig. Nicht nur in den Herzen aller, die es mit der christlichen Religion ernst nehmen, lebt das „erste" Evangelium, sondern auch in der Dogmatik der Kirchen fehlt es nicht, ja es ist ein entscheidender Richtpunkt in ihnen. Durch die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte gehen also die Ströme beider Evangelien; man kann sie unterscheiden, aber sie sind nicht getrennt, und die Lebenskraft des Christentums scheint darauf zu beruhen, daß keiner dieser beiden Ströme versiegt, die schließlich doch auch eine gemeinsame Quelle haben.

Wie steht nun die Gegenwart zu diesen beiden Evangelien? Bei oberflächlicher Beurteilung könnte man meinen, sie komme dem einen, welches frei von Wundern und Mythologien sei, entgegen, lehne aber um so entschiedener das andere ab, weil es die Vorstellung eines menschgewordenen Gottes, seines Todes und seiner Auferstehung, enthalte. Allein dieses Urteil vermag nicht zu bestehen. Um Wunder oder Wunderlosigkeit handelt es sich heute in erster Linie nicht mehr, sondern um die Fragen, ob die Menschenseele einen ewigen Wert hat, der sie von allem Übrigen unterscheidet, ob das sittlich Gute ein konventionelles Produkt ist oder das Lebensprinzip des Geistes, und ob es einen lebendigen Gott und Erlösung gibt oder nicht. Wer diese Fragen verneint — und in weiten Kreisen werden sie gegenwärtig sowohl tatsächlich als auch im Namen der Wissenschaft verneint —, der muß das Evangelium Jesu vom Reiche Gottes und alle Gedanken und Anweisungen der Bergpredigt ablehnen. Er muß eine ganz neue Ethik, wenn von einer Ethik überhaupt noch gesprochen werden kann, an ihre Stelle setzen. Das geschieht auch wirklich, und so steht das „erste" Evangelium, das Evangelium Jesu, heute in einem heißen Kampfe, weil seine letzten Voraussetzungen und mit ihnen alles Übrige angegriffen wird.

Umgekehrt kann man sagen, daß für das „zweite" Evangelium heute günstigere Zeiten sind als in mancher früheren Periode. Nicht nur die „modern positive" Theologie verteidigt dasselbe in seiner überlieferten Gestalt, sondern auch die neueste Phase in der Entwickelung der Philosophie kommt ihm entgegen. Philosophen aus der Schule Hegels und Hartmanns versichern uns, daß die tiefste philosophische und religiöse Erkenntnis zugleich in dem „zweiten" Evangelium ent-

halten sei. Aber hier gilt in Wahrheit der Satz: „Timeo Danaos et dona ferentes“. Der christlichen Theologie kann wenig oder nichts an der Zustimmung dieser Philosophen gelegen sein, wenn sie dabei die Person Jesu eliminieren und aus seiner Erscheinung, seinem Leiden und Sterben, ein begriffliches Gedicht machen. Die Unterstützung, welche sie dem christlichen Glauben bieten, ist demnach von geringem Werte.

Das „zweite“ Evangelium ist in der Gestalt der Zwei-Naturen-Lehre nicht zu halten; denn es widerspricht der geschichtlichen, ja jeder möglichen Erkenntnis. Jede Aussage über Jesus Christus, die sich nicht in dem Rahmen hält, daß er ein Mensch war, ist unannehmbar, weil sie mit dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu streitet. Aber durch dieses Zugeständnis ist das „zweite“ Evangelium keineswegs widerlegt. Wenn es auch gewiß ist, daß kein Gott erschienen und kein Gott gestorben und auferstanden ist, so ist es doch ebenso gewiß, daß wir durch unsere Sinne und unsere Naturerkenntnis von Gott überhaupt nichts wissen, daß also das persönliche höhere Leben und die Ethik das einzige Gebiet sind, auf welchem wir Gott zu begegnen vermögen. Gott ist die Heiligkeit und Gott ist die Liebe. Wenn dem so ist, so ist Gott nur an persönsönlichem Leben, also an Menschen, offenbar, wirkt durch Menschen, erlöst durch Menschen und vollendet durch Menschen. Und für die Menschen in diesem Sinne gibt es keinen Gattungsbegriff; denn als Einzelne und Besondere kommen sie hier allein in Betracht. In welchem Maße Gott aber den Einzelnen erfüllt und zu seinem Organ für Andere macht, das kann man lediglich aus den Tatsachen selbst, d. h. aus der Geschichte lernen; keine Philosophie vermag hier Aufschluß zu geben oder Grenzen zu ziehen. Das „zweite“ Evangelium verkündet, daß Gott Jesus von Nazaret zu dem Herrn und Christ für die Menschheit gemacht hat, daß sein Werk Gotteswerk gewesen ist, und die Geschichte hat ihr Siegel darunter gesetzt. Dieses Siegel ist nicht das Kirchensiegel — denn die große Verbreitung und tatsächliche Herrschaft des Christentums kann an sich nichts beweisen —, sondern es besteht darin, daß seit bald neunzehn Jahrhunderten und bis auf den heutigen Tag der Glaube an Jesus Christus Gotteskinder schafft, die sich erlöst wissen, die sich über die Welt erheben, ohne sie zu verachten, die von brennender Liebe und von Tatkraft gegen ihre Brüder erfüllt sind, und die ihres Weges fröhlich gehen, weil sie Gott gefunden haben und daher mitten in der Zeit bereits von dem ewigen Leben erfüllt sind.

Das doppelte Evangelium, wie es im Neuen Testamente beschlossen liegt, ist der Gegenwart so nötig, wie es zu allen Zeiten der Vergangenheit

nötig war. Das „erste“ Evangelium enthält **die Wahrheit,** das „zweite“ Evangelium enthält **den Weg** und beide zusammen bringen **das Leben.** Dabei ist es keineswegs nötig, daß Jeder sich Jesu Christi als des Wegs klar bewußt ist, auf dem er zur Wahrheit gekommen. Christus ist auch dadurch Christus, daß ein Bruder dem anderen ein Christus wird. Immer ist es persönliches Leben in Gott, welches sich Anderen zur Erfahrung bringt und dadurch allein neues Leben zu erzeugen vermag; denn nicht nur von dem Propheten gilt, daß einer den anderen salben muß. Hinter ihnen allen aber steht Jesus Christus. Zu ihm gehört, wer Gott gefunden hat, und wer ihn gefunden hat, der wird, je mehr er fortschreitet, auch um so gewisser in der Erkenntnis fortschreiten, daß Jesus der Christus ist.

Montag, den 8. August, nachmittags.

Aus der Ansprache des Vorsitzenden Geheimen Kirchenrats Professor D. H. H. Wendt aus Jena.

Ich eröffne die heutige Nachmittagsversammlung, die erste der Versammlungen, in denen nun eine Reihe deutscher Theologen über das Hauptthema das Kongresses: Deutsche Theologie und deutsche Kirche, sprechen wird. Eine stattliche Anzahl namhaftester deutscher Theologen wird sich in die schöne und dankbare Aufgabe teilen, den verehrten ausländischen und inländischen Teilnehmern des Kongresses einen Eindruck davon zu geben, wie die deutsche Theologie in der Gegenwart auf ihren verschiedenen Gebieten bemüht ist, in rechter Weise fortzuschreiten, mit offenem Blicke den Aufgaben und Bedürfnissen zu entsprechen, welche die Gegenwart stellt, und dabei doch dasjenige festzuhalten, was das Wesentliche, das Bleibende, das Ewige im Christentum, in dem geschichtlich gegebenen Christentum, ist. In sehr verschiedener Weise kann die große Aufgabe, zwischen Vergänglichem und Bleibendem im Christentum zu scheiden, gelöst werden. Zwischen dem einen Extrem, wo man von der Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der christlichen Lehre und der christlichen Kirche nichts wissen will, da in der geschichtlich überlieferten Gestalt des Christentums das Ganze und Bleibende seines Wesens schon gegeben sei, und dem anderen Extrem, wo man behauptet, es sei unmöglich, zwischen der zeitgeschichtlichen Form und dem ewigen Inhalt des geschichtlichen Anfanges des Christentums zu unterscheiden, und wo man deshalb wegen der Notwendigkeit des Fortschritts den Zusammenhang mit den geschichtlichen Anfängen des Christentums preisgeben zu dürfen meint, — zwischen diesen beiden Extremen liegt eine Fülle von Möglichkeiten verschiedener Auffassung. Wer will darüber richten, welches die richtige Auffassung ist? Es gibt für uns in dieser Beziehung keine entscheidende

Autorität, sondern es gilt, immer von neuem zu versuchen, zu kämpfen und zu arbeiten. Die deutsche Theologie ist in dieser Arbeit begriffen, und gerade derjenige Kreis von Theologen, der hier auf diesem Kongresse vertreten ist, ist sich der Aufgabe, die in diesem großen Problem gestellt ist, deutlich bewußt. Wo sich's um eine große Aufgabe handelt, ist schon dies ein Wesentliches, daß man sich ihrer deutlich bewußt ist.

Mögen auch unsere heutigen Verhandlungen dazu beitragen, uns alle dieser Aufgabe deutlich bewußt zu machen, mit rechtem Fortschritte zu verbinden das warme Interesse für das Christentum in seinem ursprünglichen, bleibenden und ewigen Wesen.

Ist die historisch-kritische Behandlung des Neuen Testaments berufen, seine Bedeutung für das religiöse Leben zu mindern oder zu steigern?

Von Professor D. Freiherr *von Soden*, Berlin, Universität.

Hochverehrte Damen und Herren! Historisch-kritisch nennt man bekanntlich die Methode, welche eine Überlieferung nicht ungeprüft als den Tatsachen entsprechend annimmt, sondern, ob sie dies an den auf demselben Wege gesicherten Tatsachen der Geschichte nachprüft. Diese Prüfung betrifft ebenso ihren Inhalt, also die Geschichtlichkeit der berichteten Vorgänge, wie ihre Fassung, unter welchen Umständen und Gesichtspunkten und wann diese entstanden ist, also die Verläßlichkeit der berichtenden Urkunden.

Diese seit lange in der ganzen historischen Wissenschaft anerkannte und als selbstverständlich, als allein wissenschaftlich geübte Methode hat sich seit einigen Generationen, erst schwächer, dann immer zuversichtlicher, auch den Urkunden der Entstehung des Christentums, wie sie in unserem Neuen Testament vereinigt sind, zugewendet, obgleich die Kirche von diesen Schriften, seitdem sie sie gesammelt hat, lehrt, daß sie irrtumlose Wahrheit enthalten, daß sie göttlichen Ursprungs seien. So wurde die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf diese Schriften von allen, die jene Lehre glaubten, als Fürwitz, aus Unglauben entsprungen, als Zweifel an Gott und seiner Wahrheit, als ein Sakrileg empfunden, während diejenigen, die sie übten, sich bewußt waren, damit nur nach Pflicht und Gewissen zu handeln.

Zwar ist über das Recht, ja die Pflicht der Anwendung der umstrittenen Methode auch auf das Neue Testament im Wissenschaftsbetrieb heute kein Streit mehr. Es waren der Ergebnisse zu viele, die ihre Anwendung allen wissenschaftlichen Arbeitern als unerläßlich aufdrängten. Die theologischen Schulen der Gegenwart unterscheiden sich nur noch nach den Ergebnissen, nicht mehr nach der Methode ihrer Forschung. Daß die Ergebnisse so weit auseinandergehen, liegt nicht nur an der Schwierigkeit, Urkunden richtig zu beurteilen, wobei subjektive

Maßstäbe über psychologische und historische Möglichkeiten immer mitsprechen werden. Sondern ebenso stark wird die historisch-kritische Arbeit des Forschers beeinflußt von der mitgebrachten Stimmung gegenüber der Überlieferung. Die einen prüfen die Überlieferung, ohne einem Wunsch der Seele dabei Einfluß einzuräumen, die anderen, mit dem Herzen fest an ihr hängend, prüfen nur, ob es wirklich unausweichlich sei, sie aufzugeben. Und diese Stimmung vor allem ist es, die trennend wirkt.

Außerhalb der zünftigen Genossenschaft dagegen gilt noch heute die historisch-kritische Behandlung der Bibel als das eigentliche Kennzeichen der sogenannten liberalen Theologie. In den Laienkreisen selbst scheiden sich die Richtungen noch eben vor allem und vielleicht am schärfsten an diesem Punkt: hie Glauben an die Schrift, hie Kritik der Schrift. Und die ersteren, ja mit ihnen viele, die das Recht der Kritik einräumen, sind der Überzeugung, das Christentum stehe und falle mit der Irrtumslosigkeit der Schrift.

Nicht in dieser Weite kann in der kurzen mir zur Verfügung stehenden Zeit die Frage erörtert werden. Erstlich muß sie sich auf das Neue Testament beschränken, das ja wirklich eine, nach Entstehung, Charakter und Bedeutung für uns, vom Alten Testament sich stark abhebende Größe ist. Für's zweite muß ich die Frage darauf zuspitzen, **ob die historisch-kritische Behandlung des Neuen Testaments geeignet und berufen ist, wie die einen ihr vorwerfen, die andern von ihr besorgen, die Bedeutung des Neuen Testaments für das religiöse Leben zu mindern, oder ob wir vielmehr hoffen dürfen, daß sie diese, wenn man sich erst an ihr Recht gewöhnt hat, steigern werde.**

Ich beginne mit einem Erfolge, der schon zutage liegt. Die historisch-kritische Methode hat dazu geholfen, daß **das Geschichtsbild der Anfänge des Christentums** viel klarer, belebter und dadurch fesselnder vor uns steht. Indem diese Kritik, was die Überlieferung zu Unrecht den führenden Männern zugeschrieben hat, als ihnen fremd ausscheidet, gewinnen erst die Persönlichkeiten wieder scharfe individuelle Umrisse und Geschlossenheit und werden dadurch verständlicher und eindrucksvoller. Und indem von den Ereignissen der Schleier der Legende genommen wird, wirken sie nur um so schlichter und wuchtiger in ihrer elementaren Größe. So, um nur ein Beispiel zu nennen, verliert der Tod Jesu nichts, tritt vielmehr für sich ganz allein vor die Seele, wenn kein Erdbeben und keine Sonnenfinsternis und keine den Gräbern entstiegenen Toten ihn begleiten, während diese Bildersprache an Kraft und Tiefe nur gewinnt, wenn man in ihr die Symbolisierung geistiger Wirkungen jenes Todes erkennt. Welchem Geschlecht seit jenem ersten, das sie selbst erlebt hat, ist Jesus oder Paulus so lebendig gewesen als dem unsrigen? Zu welchem haben sie deutlicher geredet in ihrer eigensten Sprache?

Wie plastisch treten neben diese alles überragenden Persönlichkeiten, klar und anziehend in ihrer Eigenart, die anderen alle. Die drei Synoptiker, der erste der Gemeindelehrer, der zweite der andächtige Geschichtenerzähler, der dritte der vor allem für das Verhalten Jesu gegen die verschiedenen Klassen der Menschen Interessierte; neben ihnen, nun nicht mehr hinter Paulus sich versteckend und seine Umrisse verwischend, der alexandrinisch gebildete Prediger, dem wir den Hebräerbrief verdanken, weiter, wiederum nicht mehr mit der wuchtigen Gestalt des Petrus sich verwischend, der schlichtinnige Seelenhirte, der den ersten Petrusbrief schrieb, endlich der tiefsinnige, zugleich mystische und zugleich praktische Johannes, und ihm gegenüber der leidenschaftlich erregte und doch die tiefsten Töne findende Apokalyptiker.

Auch **die Zusammenhänge mit der Umwelt** treten bei dieser Methode viel deutlicher in Sicht, indem sie das Neue Testament energisch in den geschichtlichen Zusammenhang hineinstellt und von ihm aus würdigt. Dadurch wird die unleugbare Eigenart des Neuen Testaments, die sonst so leicht befremdet, verständlich, ja vertraut. Das Altertümliche daran erhöht nur seinen Reiz. Man findet es natürlich, daß es die Sprache vergangener Zeiten redet und in ihrer Vorstellungswelt sich bewegt. Es tritt dem Leser dadurch menschlich so viel näher, die Kluft der Jahrtausende ist überbrückt, man stößt sich nicht mehr an so manchem, das zeitlich bedingt ist und das wir Heutigen uns nicht mehr anzueignen vermögen.

Und indem wir die Schriften und die, die sie verfaßt, wie die, von denen sie erzählen, in dieser ihrer Umwelt sehen, von ihr beeinflußt und auf sie wirkend, gewinnt das Neue Testament die Macht, auch **unsere Frömmigkeit stärker mit dem Leben um uns zu verweben,** daß sie nicht ein über dem Leben schwebender Hauch, eine Sonntagsstimmung sei, sondern, mitten ins Leben sich stellend, mit ihm sich auseinandersetze und es meistere. Das Neue Testament selbst hört auf, ein bloßes Andachtsbuch oder auch ein Lehrbuch zu sein, es wird wieder auch für uns, was seine Schriften von Anfang an waren, ein Buch aus dem Leben fürs Leben.

Dabei **deckt** die historisch-kritische Methode **ferner die Linien auf, die aus der vorhergehenden religiösen Entwicklung zum Urchristentum führen und sich durch dasselbe hindurchziehen.** Sie zeigt, wie vieles von dort übernommen oder wenigstens dort vorbereitet ist. So macht sie deutlicher, was der Apostel Paulus „die Fülle der Zeiten" nennt, und der Epheserbrief den Gottesplan, daß „alles gipfle und zusammengefaßt werde in Christus". Aus seiner künstlichen Isolierung tritt das Neue Testament wieder in den lebendigen Fluß der Entwicklung hinein, aus dem es emporstieg, und wird dadurch unter einem Geschlecht, das von dem Entwicklungsgedanken erfüllt ist, viel leichter nicht nur Interesse, sondern auch Überzeugungskraft gewinnen.

Noch viel bedeutsamer ist, daß diese historisch-kritische Methode uns **die bunte Mannigfaltigkeit der Anschauungen im ursprünglichen Christentum** enthüllt, die Strahlenbrechungen des Lichts in all den Prismen, auf die es seine Strahlen warf. Diese Beobachtung, wie anders ein Matthaeus und ein Johannes, wie anders ein Paulus und ein Jakobus und wiederum ein Lukas das Christentum aufgefaßt, Christus erlebt, die in Jesus erlebte Erlösung sich gedeutet hat, widerlegt den später aus der Angst geborenen Aberglauben, als ob das Christentum uniform sein müsse. Und wie das Neue Testament selbst diese Mannigfaltigkeit der Geister vertritt ohne Enge, ohne Verwischung der Unterschiede, wie es keine Schablone kennt und anerkennt, so kann es uns, je deutlicher wir diese Mannigfaltigkeit in ihm sehen, dazu verhelfen, daß auch wir in unserer Gegenwart sie freudig und vorbehaltlos als berechtigt, als naturnotwendig anerkennen und jede Engherzigkeit, Unduldsamkeit und Unfehlbarkeit aus dem überreichen Leben des Christentums verbannen. Das Neue Testament, so verstanden, fordert geradezu Individualisierung und zeigt, wie nur Weitherzigkeit wahrhaft fromm, wahrhaft Gottes voll ist. So stärkt es den Sinn und die Freude an der Mannigfaltigkeit und übt in der Kunst und Pflicht, andersartige Auffassungen zu verstehen und anzuerkennen. Eine Kunst, die je länger, desto mehr in einem Geschlecht, in dem nun einmal der Individualismus sein Recht fordert, unerläßlich ist, sollen in ihm Kirchen bestehen, Zusammenfassungen weiter christlicher Kreise, und die Christenheit schützen vor dem Zerfallen in ungezählte kleine Konventikel, die dann immer neu sich spalten, um zuletzt in ihrer Enge zu erstarren.

Aus dem allen entsteht nun eine **innere Stellung zum Neuen Testament,** wie sie mindestens der Eigenart unseres Geschlechts in weitesten Kreisen besser entspricht. Man schwört nicht mehr auf den Buchstaben, man nimmt nicht mehr blind als Orakel hin, was die Schrift sagt, sondern man erforscht sie mit innerer Freiheit. Man lauscht und fragt den Schriftsteller: was hast du denn erlebt, solltest du wohl recht haben? Man entschließt sich, es im eigenen Leben nachzuprobieren. Man fühlt sich unter keinem Zwang, sondern nur unter einer starken Anregung. Man gestaltet sich, und zwar nunmehr mit bestem Gewissen, unter dieser Anregung sein Verhältnis zu Gott. Viel sicherer wird so die Frömmigkeit innerster Besitz und verwachsen mit dem eigenen Leben. Das Neue Testament, das beim Buchstabenkultus so leicht der christlichen Frömmigkeit etwas Enges und Weltfremdes gibt, wirkt nun umgekehrt, in dem Sinn des Pauluswortes: „Jeder steht und fällt seinem eigenen Herrn", „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist, mancherlei Kräfte, aber ein Gott, der da wirkt alles in allem." Und statt daß das Neue Testament eigenes Suchen überflüssig macht,

ruft es auf zum Selbstdenken und Forschen, zum Ringen nach eigenster, persönlichster Überzeugung. Der Leser gewinnt wieder jenes persönliche, innig vertraute Verhältnis zum Neuen Testament, wie es, wenn auch in ganz anderer Form, die Kraft des alten Pietismus war, und welches außerhalb der von diesem angeregten Kreise zu schaffen, nie gelingen wollte.

Symptome dieser Wirkung sind unverkennbar. Immer neue Übersetzungen treten auf den Markt und werden gekauft. In früher nicht geahnten Auflagen verbreiten sich Bücher, die das Verständnis des Neuen Testaments erleichtern wollen, und Vorträge darüber finden überall dankbare, ja andächtige Zuhörer.

Auch **zur Verteidigung des Christentums gegenüber seinen Gegnern** in unseren Tagen gibt die historisch-kritische Stellung zum Neuen Testament **viel bessere Position und Waffenrüstung.** Man steht mit dem Gegner auf demselben prinzipiellen Boden, er muß uns darum ernst nehmen, und nur die innere Kraft der Sache selbst entscheidet den Kampf. Und so viele Einzelheiten preiszugeben die historisch-kritische Forschung nötigt, wer die Urkunden nicht vergewaltigt oder gar ignoriert, den überzeugen sie, gerade wenn er sie unbefangen auf sich wirken läßt, durch sich selbst, ohne jedes Siegel, von der allein entscheidenden Hauptsache. Mögen sie entstanden sein, wie sie wollen, sie sind da und vertreten ihre Sache. Man fragt nicht mehr: wer hat's gesagt? sondern: was steht zu lesen? Die Wahrheit kämpft für sich selbst.

Aber nun die entscheidende Frage. Kann bei der historisch-kritischen Betrachtung das Neue Testament seine einzigartige Stellung als **Offenbarungsurkunde** behaupten? Schließt dieser Anspruch nicht jede historisch-kritische Behandlung aus? Solchem Fragen liegt eine Verwechslung von Offenbarung und Offenbarungsurkunde zugrunde. Auch wenn man, wie ich, der Überzeugung ist, daß ohne Offenbarung kein Erleben Gottes durch den Menschengeist möglich ist, und daß Jesus Christus die vollendete Offenbarung Gottes sei, braucht man nicht zu bangen, wenn die historisch-kritische Methode ihre Ansprüche auch gegenüber dem Neuen Testament unabweisbar geltend macht. Handelt es sich um Offenbarungen im Neuen Testament, so ist, daß sie es sind, nicht abhängig von der Frage, wem wir ihre Bezeugung verdanken, und durch welche geschichtlichen Vorgänge sie vermittelt sind. Genug, daß sie zum Ausdruck gebracht und an uns gelangt sind. Ob sie aber Offenbarungen sind, darüber kann keine historische Kritik befinden, das müssen sie in sich selbst bewähren.

Die historische Kritik erfaßt nur die Form, und eben indem sie dies tut, sichert sie vor einer Verschiebung des Begriffs der Offenbarung, die sie in ihrem Wesen aufhebt. Offenbarungen sind nicht Gedanken, Worte, Vorgänge, sondern Kräfte, die sich als aus einer höheren verborgenen

Welt stammend bezeugen. So zwingt die historisch-kritische Methode, nicht an der Form hängen zu bleiben, wenn man nach Offenbarung dürstet, sondern nach der Kraft zu suchen, nicht an eine Offenbarung zu glauben, sondern eine Offenbarung zu erleben.

Die historisch-kritische Methode lehrt uns aber noch ein anderes. Jede Offenbarung, wenn sie in Menschen eingeht, kleidet sich sofort in menschliche Vorstellungsformen individueller Art, wird ein individuelles Erlebnis, das ganz genau so überhaupt nicht nacherlebt werden kann. Jeder erlebt es wieder etwas anders. Und so nötigt sie uns aufs neue, nicht einfach zu glauben, daß wahr ist, was andere sagen, sondern, von ihnen angeregt, als Wirklichkeit selbst und auf unsere Weise zu erleben, wovon sie zeugen. Sie schützt vor der Beruhigung, daß man es schwarz auf weiß besitzt, drum kann getrost nach Hause tragen.

So hilft die historisch-kritische Methode dem Neuen Testament dazu, das, was Kern und Stern all seiner Zeugnisse ist, vor der Mißdeutung menschlicher Bequemlichkeit sicher zu stellen, **den Begriff des Glaubens,** der allein die Offenbarung erleben kann. Der neutestamentliche Glaube hat nicht Erzählungen zum Gegenstand oder Lehren, sondern der Glaube ist vertrauensvolle Hingabe, sei es an eine Person, sei es an ein Ziel, eine Idee, kurz eine vor uns sich wirksam erweisende Kraft. Diesen Glauben stört es nicht, wenn die Art, wie andere jene Kraft erlebt haben, in ihrer Subjektivität ihm deutlich wird. Darum hat auch jegliche Prüfung der Form, in der Glaubenserfahrungen denen, die sie erlebt, bewußt geworden und von ihnen mitgeteilt worden sind, gar nichts mit Glauben oder Unglauben zu tun. Viel eher kann man sagen: daß wir diese Prüfung vollziehen, ist Folge unseres Glaubens, und daß sie uns nicht beunruhigt, ist ein Zeugnis für unsern Glauben. So hilft die historisch-kritische Methode dem Neuen Testament dazu, daß es, um es so auszudrücken, sich selbst nicht im Wege steht, indem es den Glauben, den es wecken will, ablenkt auf sich, so wie es einem Lehrer oder Pfarrer zu seinem steten Kummer so leicht begegnet, daß, während er die Geister und Herzen auf die Sache, auf Gott, lenken will, sie immer wieder hängen bleiben an seiner Person, die doch nur vermitteln will und darf.

Werden wir erst die Krisen überwunden haben, die ein solches Umlernen an einem für die ganze religiöse Stimmung und Stellung so entscheidenden Punkt naturgemäß mit sich bringt, dann wird das Neue Testament, das den alten Kirchenvätern Instrumentum, Arsenal für dogmatische Sätze, Gesetzbuch, dem katholischen Mittelalter je länger je mehr unverstandenes, zuletzt fast vergessenes Andachtsbuch, der Orthodoxie der Reformationskirchen Kanon für ihre Dogmatik, dem Pietismus unmittelbares Wort Gottes war, der Zukunft wieder werden,

was es der Urchristenheit, was es Luther war, individuell gefärbtes Lebenszeugnis, Leben erzeugend, Heiligtum, da man die Stimme Gottes deutlicher vernimmt, da der Geist Jesu ungetrübt und unvermischt weht, ein Heiligtum, das aber nicht das Allerheiligste ist, nicht an die Stelle Gottes selbst tritt. Aber es bleibt das Buch der Bücher, stammend von dem Höhepunkt der reifsten religiösen Entwicklung der Menschheit, und es wird uns allen, ich wage zu sagen, auch denen, die es als göttliches Orakelbuch ansehen, erst, was es werden soll und als was es unersetzlich, unentbehrlich ist, vertrauter Freund, unentbehrliches Vademecum auf dem Weg durch die wechselnden Schattenbilder der Zeit ins Licht der Ewigkeit.

Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft.

Von Professor D. *Hermann Gunkel*, Gießen, Universität.

Von der alttestamentlichen Wissenschaft möchte ich zu Ihnen sprechen, von ihrer gegenwärtigen Lage und ihren zukünftigen Aufgaben. Wer vor einigen Jahrzehnten von der deutschen Bibelwissenschaft hörte, der vernahm als Unterton das Wort **„Bibelkritik"**; gegenwärtig aber ist dieser Unterton das Wort **„Religionsgeschichte"**. An diesen beiden Worten kann man am deutlichsten erkennen, wie sich die Lage in der letzten Zeit verändert hat. Darf ich Ihnen den Unterschied, den ich vor Augen habe, an zwei größeren Werken deutlich zu machen suchen, die beide Arten der alttestamentlichen Wissenschaft typisch vertreten, so würde ich Sie hinweisen auf die beiden soeben erscheinenden Bibelwerke, die 3. Auflage von Kautzsch' „Heiliger Schrift des Alten Testaments" und anderseits die „Heiligen Schriften des Alten Testaments in Auswahl", die gegenwärtig von Greßmann, Staerk u. a. herausgegeben werden. Kautzsch' Werk stellt die früher herrschende Art dar. Hier steht die Kritik durchaus im Vordergrunde: die Einleitungen in die einzelnen Bücher beschäftigen sich vorwiegend mit den Verhältnissen der Entstehung der Bücher, den Fragen, wann und wo und von wem sie geschrieben sind; die den Texten hinzugefügten Anmerkungen versuchen vor allem, den Text zu bessern und seine überlieferten Fehler zu tilgen. Ganz anders das andere Werk. Hier wird die Kritik nur als Vorstufe für ein anderes, höheres benutzt. Aller Nachdruck liegt hier auf dem **Verständnis** der Bücher, insbesondere auf dem Verständnis ihrer **Religion.** Und die Grundüberzeugung der Verfasser ist, daß die Religion des Alten Testaments nur verstanden werden kann, wenn man versucht, die innere **Geschichte** zu erkennen, die sie erlebt hat. „Hie Kritik" — „hie Religionsgeschichte", so lautet hüben und drüben das Feldgeschrei. — Sie ersehen zugleich aus diesem Beispiele, daß von diesen beiden wissenschaftlichen Richtungen die eine nicht schon die andere verdrängt hat, sondern daß sie gegenwärtig gleichzeitig nebeneinander bestehen. Zugleich aber ist auch dieses deutlich, daß sie einander gar nicht verdrängen **können.** Die religionsgeschichtliche Forschung

kann niemals daran denken, die kritische abzusetzen. Denn ohne Kritik, d. h. ohne wissenschaftliche Prüfung der Überlieferungen, ist wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt nicht denkbar. Die Frage also, vor der unsere Wissenschaft gegenwärtig steht, ist vernünftigerweise nicht die, ob die Kritik **verschwinden,** sondern ob sie durch eine andere Betrachtung **ergänzt** werden soll. Und auch das andere muß der Gerechtigkeit wegen hinzugefügt werden: die kritische Forschung hat es in den vergangenen Jahrzehnten zu hoher Blüte gebracht; sie ist, wir dürfen es sagen, ohne die Verdienste anderer Nationen und Konfessionen zu schmälern, Stolz und Ruhm gerade der deutschen evangelischen Wissenschaft gewesen. Dankbar erkennen auch die Neueren diese glänzenden Verdienste der Väter an. Ihr Bestreben darf und kann es nicht sein, das, was sie erarbeitet haben, zu zerstören, sondern vielmehr, die Ergebnisse ihrer Forschung in ein neues Zeitalter hinüberzuretten. So fühlen wir uns nicht als die Gegner unserer Väter, sondern als ihre treuen Söhne, die ihre reiche Erbschaft erhalten, und, wenn es uns möglich ist, vermehren wollen.

In welchem Sinne aber soll diese Vermehrung des wissenschaftlichen Besitzes geschehen? Welches sind die Grundgedanken der neuen Richtung? **Was bedeutet** in ihrem Sinne **„Religionsgeschichte"?** Oberflächliche Beurteilung pflegt bei der Definition dieses Begriffs, bewußt oder unbewußt, davon auszugehen, daß diejenigen Werke, die sich mit den außerbiblischen Religionen beschäftigen, in deutscher Sprache den Titel „Allgemeine Religionsgeschichte" zu führen pflegen. Religionsgeschichtliche Erforschung des Alten Testamentes ist danach eine Behandlung des Alten Testamentes, die auch die fremden Religionen, in diesem besonderen Falle also die des alten Orients mit in die Betrachtung hineinzieht. Nun ist es keine Frage, daß damit bereits ein wesentliches Stück moderner alttestamentlicher Forschung mitgetroffen ist. Es ist Ihnen allen bekannt, daß die großen Kulturvölker des Orients, die Ägypter und die Babylonier, uns in den letzten Jahrzehnten in ungeahnter Weise und in immer steigendem Maße bekannt geworden sind. Damit ist unsere Wissenschaft vor neue, unabweisbare Fragen gestellt worden, die unsre Väter in dieser Schwere und Ausdehnung noch nicht kennen konnten: wie verhält sich die Religion Israels zu den Religionen dieser Völker? ist sie in gewissen, ja vielleicht gar in vielen und bedeutsamen Zügen von ihnen abhängig? Die letztere Frage aber ist um so dringender geworden, als wir gleichzeitig gelernt haben, daß das Volk Israel, mit den übrigen orientalischen verglichen, sehr jung und in den Dingen der äußeren Kultur sicherlich sehr stark von ihnen abhängig ist. — Je mehr sich aber unsere Kenntnisse vom übrigen Orient verbreitert haben, um so mehr hat sich schließlich unsere Beurteilung der

Religion Israels selber verändert. Die ältere Schule, vertreten vor allem durch die glänzenden Namen Wellhausen und Stade, hatte, der damaligen Lage der orientalischen Forschungen einigermaßen entsprechend, als Maßstab für die Beurteilung der altisraelitischen Religion die ziemlich tief stehende altarabische, vorislamische verwandt; es schien damals geraten, die älteste israelitische von dieser nicht allzuweit entfernt zu denken. Jetzt aber sind für uns neue Religionen auf den Plan getreten, die auf weit höherer Stufe stehen. Damit aber ist das Niveau, auf dem sich die Religion Israels erhoben hat, ein ganz anderes, bei weitem höheres geworden. Und die Frage erhob sich: sollte nicht vieles, dem man bisher kein hohes Alter in Israel zugeschrieben hat, doch bei weitem älter sein? Die biblischen Psalmen z. B. sind von der Wellhausenschen Schule in die Zeit nach dem babylonischen Exil gesetzt, also für sehr jung erklärt worden; jetzt aber kennen wir in Stoff und Form ähnliche babylonische und nun auch ägyptische Lieder, die ihrerseits für Israel prähistorisch sind. Ist es möglich, diese babylonischen Gedichte für so alt und die entsprechenden israelitischen für so jung zu halten? Ähnliches gilt für die Proverbien, für die wir merkwürdig ähnliche Analogien aus Ägypten besitzen. Oder, um auf die eigentliche Religion einzugehen, Gedanken wie diese, daß die Gottheit im Himmel wohne, daß sie Himmel und Erde geschaffen habe und darüber gebiete, sind früher, mit besonderer Energie z. B. von Stade, aus der altisraelitischen Religion gestrichen worden; jetzt aber haben wir gelernt, daß die Kulturvölker ringsum ihre höchsten Götter als Himmelsgötter gedacht und daß sie sämtlich Schöpfungsmythen besessen haben. Sollten Gedanken, die bei diesen Völkern gäng und gäbe gewesen sind, Israel unerschwinglich gewesen sein? So kam die ganze Auffassung von der Geschichte der alttestamentlichen Religion, wie sie das frühere Geschlecht entworfen hatte, ins Schwanken. Bisher hatte man angenommen, daß die eigentlichen Träger der Offenbarung Gottes in Israel, die Vertreter der höchsten Gedanken, Propheten wie Amos, Jesaia und Jeremia gewesen seien. Sollte aber diese unleugbare Originalität der Propheten nicht dennoch überschätzt worden sein? Sollten nicht die prophetischen Gedanken bereits eine Geschichte vor den Propheten gehabt haben? Sollte nicht das Bild der Überlieferung dennoch das richtige sein, wonach diese Gedanken in irgend einer Form schon von Mose verkündet und dann durch eine große Kette von Nachfolgern immer wieder fortgesetzt worden sind, so daß wir uns die innere Geschichte Israels als einen nie abreißenden Kampf einer höher stehenden Richtung mit den niederen Gedanken des Volkes zu denken hätten? So ist also die Geschichtskonstruktion der Wellhausenschen Schule, die einst — es ist noch nicht so lange her — so festgefügt zu sein schien, gegenwärtig recht fraglich geworden. Das

ist der Grund, weshalb wir heute weniger denn je von feststehenden „Ergebnissen" der alttestamentlichen Wissenschaft sprechen können. Schon jubeln die Gegner der Kritik: die kritische Schule sei widerlegt und ihre Hauptidee, der Entwicklungsgedanke, sei zu Boden gefallen. Allzufrüher Jubel! Die einzelnen Aufstellungen der Kritiker kann man widerlegen; der kritische Geist ist unzerstörbar. Und auch der Entwickelungsgedanke, über den wir noch reden müssen, hat ganz andere Stützen als nur die Geschichte eines Volkes. Ist die eine Auffassung von der Entwickelung des geistigen Lebens Israels dahingefallen, so werden die Forscher eine andere dafür an die Stelle setzen. Auch ist Wellhausens Grundgedanke bisher keineswegs als unrichtig erwiesen worden, sondern vielmehr aus allen Anfechtungen siegreich hervorgegangen. Dieser Grundgedanke ist, daß das große gesetzliche System, das im Priesterkodex ausgesprochen wird, erst der spätesten Periode Israels angehört, und daß das Volk Israel nicht von jeher das Volk des Gesetzes gewesen, sondern es erst im Laufe einer längeren Geschichte geworden ist.

Aber mit alledem, so wichtig es ist, ist erst die Außenseite der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Alten Testamentes gekennzeichnet. Die eigentliche Wandelung aber, die in unserer Wissenschaft geschehen ist und gegenwärtig geschieht, besteht nicht sowohl darin, daß ihr neue Erkenntnisse von außen zugekommen sind, sondern daß sich die Forscher selber gewandelt haben. Man erkennt das am deutlichsten daran, daß ein Teil des orientalischen Stoffes, der in seiner Bedeutung für das Alte Testament erst jetzt recht erkannt wird, schon seit lange vorhanden gewesen ist. So sind z. B. die ägyptischen Proverbien schon seit Jahrzehnten bekannt, ohne daß die alttestamentlichen Forscher auf den Gedanken gekommen wären, sie mit denen Israels zu vergleichen. Eine innere Wandelung in den Forschern selber also ist geschehen, die sie geneigter gemacht hat, auf das Außerisraelitische einzugehen. Um diesen Umschwung in seinen grundlegenden Motiven zu verstehen, gehen wir am besten aus von den Worten „Religion" und „Geschichte".

Zuerst „**Religion**". Es ist in der letzten Zeit ein neuer Nachdruck auf die **Religion** des Alten Testamentes gefallen. Das ist nicht so zu verstehen, als ob die ältere Schule diese Religion nicht behandelt hätte, Vielmehr haben die Älteren — voran Wellhausen in seinen „Prolegomena" — große Grundzüge und viele Einzelheiten der alttestamentlichen Religion erst wieder entdeckt. Aber dennoch darf man sagen, daß sich die literarkritischen Probleme Jahrzehnte lang in den Vordergrund gedrängt haben. Als **das** Problem der Genesis hat lange Zeit gegolten und gilt vielfach noch jetzt die Frage nach der Quellenscheidung der Genesis. Nach der Stellung in solchen Fragen hat man die Forscher klassifiziert

und, unverständig genug, in „positive“ oder „liberale“ eingeteilt. Und besonders hat im Kleinbetriebe der Wissenschaft die Literarkritik überwogen; man braucht sich nur Kautzsch' 3te Auflage anzusehen, um das zu erkennen. Das ist für die Wissenschaft auch insofern schädlich gewesen, als die Probleme der Religionsgeschichte oft mit denen der Literarkritik zusammen betrieben worden sind, wobei dann die Versuchung entstand, die religiösen Gedanken an derjenigen Stelle der Geschichte anzusetzen, an der sie uns zufällig zuerst bezeugt sind. So aber entstand die Gefahr des Zirkelschlusses, nämlich diese, daß man die Geschichte der Religion nach den kritisch gesichteten Quellen konstruierte und zugleich die Quellen nach der so konstruierten Religionsgeschichte ansetzte.

Nun darf man zugeben, daß diese Vorherrschaft der Literarkritik einst berechtigt gewesen ist. Die Überlieferung über die Chronologie der alttestamentlichen Schriften, die uns in diesen selbst vorliegt oder uns von der Synagoge dargeboten wird, bedarf notwendiger Weise der kritischen Prüfung. Solche kritischen Fragen mußten also erst, wenigstens relativ, erledigt sein, ehe die der Religion an die Reihe kommen konnten. Jetzt aber, da dies einigermaßen geschehen ist, muß das Schwergewicht der Forschung auf die Religion fallen. Darum ist die neue Richtung eine **religions**geschichtliche geworden. — Das aber war eine Forderung der Zeit. Es ist ja für unsere Zeit eigentümlich, daß nach langer Epoche der Nüchternheit und Erschlaffung ein neues Suchen und Fragen nach Religion erwachsen ist. Auch die geschichtliche Forschung läßt sich und zwar auf vielen Gebieten zugleich durch diesen Geist beherrschen. Konnte es früher geschehen, daß die Historiker, die Philologen, die Philosophen an den Erscheinungen der Religion vornehm vorübergingen, so sehen wir jetzt im In- und Auslande eine vielgestaltige Religionsforschung entstehen, an der sich grade die Nicht-Theologen aufs eifrigste beteiligen. Die Assyriologen, Indologen, Ägyptologen, Hellenisten, Germanisten und viele andere untersuchen jetzt mehr denn je die Religionen der verschiedenen Völker. In diesen Kreis tritt die biblische Wissenschaft ein und ist stolz darauf, hier verständnisvolle Freunde und Mitarbeiter zu finden.

Auf welche Erscheinungen aber innerhalb der Religion soll der Nachdruck fallen? Die Frage ist berechtigt genug; denn die Religion hat ihrer Natur nach außerordentlich viele Seiten: ist sie es doch, die den Menschen am tiefsten erfaßt und die sein ganzes Leben in allen seinen Gestaltungen zu erfüllen strebt. Nun hat die evangelische Kirche, fast von ihrem Ursprunge an, den Hauptnachdruck auf das Dogma gelegt. Und die Forschung langer Jahrhunderte hat auch in der Bibel besonders die Lehren untersucht und die biblischen Bücher vorwiegend

als Lehrschriften aufgefaßt. So erklärt es sich, daß die Exegese lange Zeit hindurch besonders den logischen Zusammenhang der biblischen Schriften zu erfassen gestrebt hat, und daß die sogenannte „biblische Theologie", die Disziplin, in der die deutschen Gelehrten noch bis vor kurzem die Ergebnisse ihrer Forschungen über die Religion der Bibel niederzulegen pflegten, eine systematische Zusammenfassung der Lehren der Bibel gewesen ist. Wir verkennen nicht, daß in dieser Auffassung von Religion ein berechtigter Kern enthalten ist. Keine geistige Religion kann ohne Lehre sein. Und die Sätze der Religion müssen eine höchste, das Individuum zwingende Vernünftigkeit besitzen. Neben dieser objektiven aber hat die Religion eine subjektive Seite, die für das Alte Testament jedenfalls weit mehr in Betracht kommt. Wir wissen, durch den Pietismus und die deutsche Theologie seit Schleiermacher belehrt, daß alle religiöse Lehre der Ausdruck eines Tieferen ist, was sich im Herzen des Menschen regt; daß der eigentliche Born, aus dem die Religion stets geflossen ist und in Ewigkeit fließen wird, das Herz des frommen, von Gott berührten Menschen ist. Die objektive Wahrheit kommt zum Bewußtsein der Menschheit in gewaltig erregten und über sich selbst emporgerissenen Personen. Wollen wir also die Religion in ihrem inneren Kerne erfassen, so müssen wir das Innenleben der Frommen zu erfassen suchen. Darum ist die Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft, die Träger der Religion des Alten Testamentes im Innersten zu kennen. Wir wollen sie so durchdringen, daß wir das, was sie erlebt haben, nachfühlend in uns selber wiederholen und ihr Dolmetsch für unsere Zeit werden. Darum wird — man darf es schon jetzt sagen — die Exegese, die bisher so oft als langweilig gegolten hat, künftighin mit besonderer Liebe bearbeitet werden. Ihre Aufgabe wird nicht mehr nur darin bestehen, den Gedankengang sauber zu zergliedern oder gelehrte Notizen allerlei Art zu sammeln, sondern vielmehr darin, die großen Personen der biblischen Schriftsteller nachzuschaffen. Die besten Kommentare, die uns das ältere Geschlecht hinterlassen hat — ich nenne nur Duhms Jesaias und Cornills Jeremias — sollen uns dabei das Vorbild sein. Der moderne Impressionismus soll uns lehren, neue Farben zu sehen und neue Töne zu hören. Die Religion der alten Zeit, eine Melodie, im Sturm der Zeiten verweht und nur in verlorenen Klängen zu uns herüberdringend, wollen wir auffangen und wiedergeben, daß sie in alter Kraft und Schönheit ertöne.

Und mit dem religiösen Leben soll auch das **ganze andere geistige Leben** Israels an die Oberfläche kommen. Es ist ja im Alten Testament eine unübersehbare Fülle geistigen Lebens vor uns ausgeschüttet. Kein anderes Volk des Orients gibt es, das sich uns so aufs intimste offenbart.

Nun ist es ein besonderer Vorzug der alttestamentlichen Wissenschaft, daß sie nicht nur die Religion, sondern zugleich alle Gebiete, auf denen sich das antike Israel überhaupt bewegt hat, zu behandeln hat. Vertiefen wir uns mit Liebe in dies alles zugleich, so können wir hoffen, daß wir ein lebensvolles Bild des alten Volkes gewinnen, und daß dann auch die israelitische Religion, die einst mitten im Volksleben gestanden hat, richtig von uns erfaßt werde.

Am meisten aber wird uns nächst der Religion derjenige Teil des geistigen Lebens Israels beschäftigen müssen, der am innigsten mit der Religion verwachsen ist; das ist seine **Literatur.** Ohne Literaturgeschichte kann es keine Religionsgeschichte geben; denn wie kann man hoffen, einen Inhalt zu verstehen, wenn man sich um seine Form nicht kümmert? Auf diesem Gebiete aber gilt es besonders, eine Lücke, die uns die Vorfahren gelassen haben, auszufüllen. Ist doch eigentliche Literaturgeschichte trotz der gewaltigen Anregungen des genialen Herder in der alttestamentlichen Forschung des 19ten Jahrhunderts wenig genug betrieben worden; ja, lange Zeit ist unter den Forschern die Meinung verbreitet gewesen, es könne, wegen der Unsicherheit der Chronologie der Schriften, eine israelitische Literaturgeschichte überhaupt nicht geschrieben werden. Nun wird das gegenwärtige Geschlecht eine wirkliche israelitische Literaturgeschichte schwerlich erleben. Aber die Grundlagen dazu können und müssen gegenwärtig gelegt werden. Worin werden diese Grundlagen bestehen? Das letzte Ziel einer solchen Forschung wird jedenfalls sein, die großen Schriftsteller zu erkennen, die Israel erzeugt hat. Aber bis dahin ist ein weiter Weg. Denn solche Schriftsteller bewegen sich in den Formen, die eine lange Vorgeschichte ausgebildet hat. Darum muß unsere erste Arbeit sein, diejenigen literarischen Formen zu untersuchen, die eine mehr volkstümliche Literatur und zwar — dem Charakter eines antiken Volkes entsprechend — in mündlicher Rede erzeugt hat. Solche volkstümlichen Formen aber sind verschieden je nach den verschiedenen Gattungen der populären Literatur, die einst im Leben selbst an bestimmten Stellen ihren Sitz gehabt haben. Derartige Gattungen sind: die Rede des Propheten, die Thora des Priesters, der Spruch des Weisen, das Danklied des Geheilten, das Klagelied des Kranken, der sich im Heiligtum entsündigen läßt, das Klagelied der Gemeinde bei öffentlichen Unglücksfällen und vieles andere mehr. Alle diese Gattungen sind ihrem Inhalt und ihrer Form nach darzustellen; soweit es geht, ist ihre Geschichte zu beschreiben. Auf dieser Erkenntnis der Gattungen hat sich dann die Erkenntnis der großen Schriftsteller und ihrer persönlichen Eigenart zu erheben. — Es ist ein reiches Forschungsgebiet, das sich so eröffnet. Die alttestamentlichen Schriftwerke sind das Schönste, was der alte Orient überhaupt hervor-

gebracht hat. Und wer kein Barbar ist, wird doch wohl an der Fülle mannigfaltiger Schönheit, die hier vor uns ausgebreitet ist, seine Freude haben. Alle diese Forschungen aber sollen uns von dem **Einen,** Zentralen, d. i. der Religion, nicht abziehen, sondern im Gegenteil nur immer mehr darauf hinführen. Das ästhetische Nachempfinden soll uns die Kraft zum religiösen Nacherleben auch dessen verleihen, was uns Gegenwärtigen fern liegt und sonst verschlossen bleiben würde.

Wenn aber hinter diesem Allem die kritischen Fragen in ihrer Bedeutung für uns zurücktreten, so ist zu erwarten, daß sich zugleich auch die Antworten, die man darauf finden wird, verschieben werden. Wenn neben den kritischen Verstand, der bisher so oft den Forscher allein geleitet hat, jetzt auch das liebevoll verstehende Nachempfinden tritt, so werden manche kritischen Probleme in anderem Lichte erscheinen. Viele allzu scharfsinnige und überkühne Entscheidungen, an denen es wahrlich nicht gefehlt hat, werden neu geprüft werden, vieles ohne lebendige Anschauung in einzelne Bestandteile Zerfaserte wird von höherem Gesichtspunkt aus einheitlich erscheinen, vieles vorschnell für unecht oder jung Erklärte wird wieder als echt und alt anerkannt werden. Sorgen wir dafür, daß bei dieser rückläufigen Bewegung, die wir als Fortschritt begrüßen und an der wir selber mitarbeiten, nichts von dem, was schon als richtig erkannt worden ist, wieder verloren geht.

Wenn aber so die Religion Israels mit aller Deutlichkeit in den Mittelpunkt unserer Forschung tritt, so sind wir zugleich überzeugt, daß die Religion nur erkannt werden kann, wenn wir sie als in einer **Geschichte** werdend auffassen. Wir gehen dabei von dem großen Grundgedanken aus, der gegenwärtig alle wirklich historische Forschung beherrscht, daß das geistige Leben der Menscheit eine **Einheit** ist, die nach bestimmten Ordnungen zusammengebunden ist. In diesem gewaltigen Zusammenhange, der sich nach geheimnisvollen, nur vom Glauben zu erfassenden Zielen hinbewegt, ist alles geworden und weiter werdend, alles gewirkt und weiter wirkend, nichts vereinzelt, sondern alles mit anderem verbunden, jedes ein Besonderes und doch anderem nicht schlechthin unvergleichbar. Wie man also die Pflanze nicht verstehen kann, wenn man sie tot im Herbarium betrachtet, sondern nur, wenn man sie in der Natur werdend und wachsend anschaut, so läßt sich die einzelne geschichtliche Erscheinung nur dann wirklich erkennen, wenn man sie in ihrem Werden belauscht und in die Zusammenhänge einstellt, in denen sie geworden ist. So die Religion verstehen, das heißt Religionsgeschichte treiben. Und in diesem Sinne, nicht in dem zuerst erwähnten, flacheren ist die Parole der Modernen, das Wort „Religionsgeschichte“ zu fassen. In diesem Sinne aber ist die „Religionsgeschichte“ nicht von Neueren erfunden, sondern schon seit langem, mehr oder weniger,

betrieben worden. Es sind die großen idealistischen Dichter und Denker Deutschlands, denen dieser Begriff von Geschichte aufgegangen ist. Und große Meister haben ihn auf die Religion übertragen: Vatke, Baur, Wellhausen, Harnack. Demnach ist die moderne religionsgeschichtliche Schule nichts anderes als eine neue Welle des alten geschichtlichen Stromes, eine Richtung, die mit den wohlbekannten Prinzipien der geschichtlichen Forschung aufs neue Ernst zu machen bestrebt ist. Daher erklärt sich, daß die Forderung der geschichtlichen Behandlung in derselben Zeit auch auf anderem Gebiete auftritt: wie man gegenwärtig mit immer größerer Sicherheit an die Stelle der den Stoff systematisch ordnenden „Biblischen Theologie" die Religionsgeschichte setzt, ebenso tritt an die Stelle der sogenannten „Einleitung ins Alte Testament", in der die kritischen Untersuchungen ohne innere Ordnung nebeneinander stehen, die neue „Literaturgeschichte Israels". In beiden Fächern also ein anderer Stoff, aber derselbe geschichtliche Geist. Man braucht sich also nicht lange den Kopf zu zerbrechen, aus welchen seltsamen und verborgenen Quellen die religionsgeschichtliche Schule zusammengeflossen sei; vielmehr sind ihre Grundgedanken nur die Folgerungen, welche die Schüler aus den Worten der Lehrer gezogen haben, und nur um Unterschiede in der Betonung, nicht um unerhört Neues kann es sich dabei handeln.

Diese Grundgedanken aber sind die Forderungen der Vertiefung und der Verbreiterung unserer Erkenntnisse. Zunächst die **Vertiefung.** Wenn jede geschichtliche Erscheinung etwas Besonderes, Unwiederholbares darstellt, so ist die Aufgabe der Forschung, sie in dieser einzigartigen Besonderheit aufzufassen. Von diesem Grundgedanken aus erklärt sich das Bestreben der Neueren, nicht nur die großen Züge der Erscheinungen herauszustellen, auch nicht nur das, was der Gegenwart unmittelbar verständlich ist und was unserer Gemeinde zur Erbauung dargeboten werden kann, sondern auch gerade das, was an ihnen nicht zu wiederholen und nachzuahmen ist, das Muttermal ihrer Geburt, der Erdgeruch ihres Standorts. Nun ist aber der Geist eines Volkes wie Israel, das unter anderem Himmel lebt, anderer Rasse ist und der Zeit nach weit von uns entfernt, von unserem Geiste weit unterschieden. Welch lohnende Aufgabe also für uns, die frische Unmittelbarkeit der Antike, die leidenschaftliche Glut der semitischen Rasse im Alten Testament zu erfassen und dem wunderbaren Reichtum frommen Lebens, das sich uns in der Bibel offenbart, in allen seinen Äußerungen gleichermaßen gerecht zu werden. Besonders aber treten die Propheten so in ein neues Licht, die Propheten mit dem Untergrunde ihrer seltsamekstatischen Zustände, mit der Wucht ihrer flammenden Leidenschaft, mit all den barocken Sprüngen ihrer entfesselten Phantasie. Fürchte

niemand, daß eine solche Forschung über alledem, was den naiven Leser befremdet, das Große, Allgemein-Menschliche, die ewige Wahrheit übersehen werde. Denn wie die liebe Sonne scheint in Königs Prunkgemach und scheinet durch des Bettlers Dach, so soll der Historiker alles sehen können, das Große und das Kleine zugleich, und in jeder Erscheinung ihre Totalität.

Und damit zugleich die Forderung der **Verbreiterung** der Erkenntnisse. Denn wenn jede geschichtliche Größe in Zusammenhang mit unendlich vielen anderen steht, so ist die Aufgabe, sie eben in diesem Zusammenhange aufzufassen; und wir sind überzeugt, daß sie, so überragend sie immer sein mag, ohne diese ihre Vorwelt und Umwelt nicht verstanden werden kann. Geschichtliches Verständnis heißt das Verständnis aus dem geschichtlichen Zusammenhange. Und weiter, wenn alles, auch das Eigenartigste, doch auch wieder in der übrigen Welt Verwandtes hat, so hat man überall nach den Analogien zu suchen. Solche Argumentation aus der Analogie folgt nun zwar einem anderen Gesetz als diejenige aus geschichtlicher Abhängigkeit und ist wohl von ihr zu unterscheiden. Trotzdem sind wir überzeugt, daß wir in vielen Fällen eine Einzelerscheinung nur dann verstehen können, wenn wir ihre Verwandten aus anderen Gebieten hinzunehmen. Wer etwa — ich nehme ein beliebiges Beispiel — die gegenwärtige russische Revolution richtig beurteilen will, hat von vornherein verspielt, wenn er sich dem naiven Glauben hingibt, es habe auf Erden nur diese eine Revolution gegeben; vielmehr wird er, wenn er besonnen handelt, andere Revolutionen hinzunehmen, etwa die deutsche von 1848, die französische und die englische; dann wird er durch verständige Vergleichung die gleichbleibende Ordnung in der Erscheinung der Revolution an sich, wie die Eigenart der russischen erkennen. Solches Verfahren ist heutzutage wohl in der politischen Geschichte bei jeder Betrachtung größeren Stiles selbstverständlich. Die Geschichte eines einzelnen Volkes läßt sich nur schreiben, wenn man von der Geschichte der ganzen Menschheit eine Vorstellung hat. Nicht anders aber ist es auf dem Gebiete der Religion. Erscheinungen wie etwa die Mystik oder die Askese und viele andere sind nicht einer bestimmten Religion eigentümlich, sondern in vielen zugleich hervorgetreten; der Forscher, der sie auf seinem Spezialgebiete antrifft, muß das wissen, wenn er nicht in die gröbsten Irrtümer verfallen will.

Der Spezialist muß also bei diesem Suchen nach den geschichtlichen Zusammenhängen und Analogien beständig über die Grenzen seines besonderen Faches hinübersehen. Daraus ergibt sich die andere Seite des religionsgeschichtlichen Geistes, die in der Gegenwart am meisten hervorgetreten ist. Denn auch der Religionshistoriker soll in völliger Unbefangenheit die Schranken seines Spezialgebietes überschreiten

und überall die wirklich vorhandenen Zusammenhänge und die wirklich schlagenden Analogien zu erkennen vermögen. Diesem Bestreben aber stellt sich entgegen die altgewohnte Bequemlichkeit — eine Macht von unglaublichem Schwergewicht —, und das Unvermögen des einzelnen Forschers, das sich vielleicht durch das Zusammenarbeiten vieler überwinden läßt, besonders aber das dogmatische Vorurteil, das die biblische und die christliche Religion als etwas so Einzigartiges betrachtet, daß sie keiner Erklärung durch fremde Religionen bedürfe. Es ist nicht meine Aufgabe, hier zu fragen, wie die dogmatische Frage, die so entsteht, d. h. im letzten Grunde das Problem der Absolutheit des Christentums, zu lösen sei. Ich hebe nur das eine hervor, daß der Historiker, dem die Geschichte der Menschheit eine Einheit ist, sie nicht in zwei Hälften, die christliche und die außerchristliche Entwicklung, auseinanderschneiden kann

Das ist der Grundgedanke, der uns bestimmt hat, in dem ganzen Orient nach Zusammenhängen mit der biblischen Religion, in der ganzen Welt nach Analogien für biblische Erscheinungen zu suchen. Nicht von außen her ist also die religionsgeschichtliche Flut in die biblische Forschung hereingebrochen, sondern wir selber haben ihr die Dämme geöffnet. Und dieser Geist der Religionsgeschichte muß und wird in alle theologischen Disziplinen einziehen: der Kirchenhistoriker, der das Mönchtum behandelt, darf nicht übersehen, daß es eine ganz ähnliche Einrichtung in Indien gibt; wer die Entstehung der Bibel behandelt, muß mit in Erwägung ziehen, daß man einer ganzen Reihe von Schriftsammlungen göttliche Eingebung zugeschrieben hat. Und auch der Dogmatiker muß das Dasein anderer Religionen immer mehr mit in seine Rechnung aufnehmen; es wird nicht mehr angehen, die Religionen der Welt in die offenbarte und die Fündlein der Menschen zu teilen; vielmehr wird der Begriff der Offenbarung, auf den wir niemals werden verzichten können, in irgend einem Sinne auch auf die außerchristlichen Religionen ausgedehnt werden müssen.

Dieser religionsgeschichtliche Geist wird seinen Weg gehen. Keine Ängstlichkeit, kein Übelwollen, keine Fehler, wie sie im Anfange einer solchen Forschung unvermeidlich sind und auch offenkundig gemacht worden sind, auch keine Berufungspolitik unserer Fakultäten und Regierungen wird seinen Lauf hemmen. Die Begeisterung, die aus seinen Gedanken strömt — denn jede Erweiterung der Probleme erweckt die Begeisterung —, wird alle Hindernisse überwinden. In alle theologischen Richtungen — wir sehen schon jetzt die Spuren — wird er eindringen und dadurch die gegenwärtig noch vorhandenen Verschiedenheiten verwischen. Und so wird er auch die alttestamentliche Forschung immer mehr durchdringen. Je besser wir die großen Kulturvölker des Orients kennen

lernen werden, je mehr werden wir ihre äußeren und inneren Beziehungen zu Israel erkennen. Die künftigen Kommentare über die biblischen Psalmen und Proverbien werden die ähnlichen Erzeugnisse des Orients mit behandeln. Wer dann etwa das Priestertum oder das Opfer Israels schildern wird, der wird sämtliche Arten des Priestertums und des Opfers, die es je gegeben hat, mit hineinnehmen und wird darstellen, welche Stelle in der Gesamtgeschichte des Priestertums und des Opfers das israelitische einnimmt. Eine besonders lohnende Aufgabe wird es sein, die israelitischen Erzählungen mit ähnlichen aus der ganzen Welt zu vergleichen, ist doch nichts so international wie die Literatur der Erzählungen: eine Arbeit der Vergleichung, die ganzen Geschlechtern von Gelehrten Stoff geben wird. Das Gesamtergebnis aber wird dann sicherlich nicht dieses sein, daß die Besonderheit Israels und seiner Religion verschwindet, sondern daß gerade diese Religion in ihrer wunderbaren Größe um so heller hervorstrahlt. Immer deutlicher wird es uns werden, daß der Gott, an den wir glauben, diesem Volke näher gewesen ist als irgend einem anderen vor und neben ihm, daß den großen religiösen Personen Israels Urwahrheiten der Religion aufgegangen sind, welche die Menschheit nicht wieder vergessen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Denn auch der Eindruck, den man früher wohl gehabt hat, als sei diese Religion in ihren Anfängen eine ganz primitive, wird vergehen. Wir werden es immer mehr einsehen, eine wie lange, ja unübersehbar große Geschichte die Menschheit bereits hinter sich hatte, ehe eine solche Religion hervortreten konnte. Und vielleicht wird auch einmal die Stunde kommen, wo die christliche Gemeinde erkennt, daß diese Forschung imstande ist, ihr zu dienen: ihr zu dienen, indem sie ihr die Schätze der Bibel aufs neue lieb und wert macht und indem sie das wundervolle Bild der Geschichte der biblischen Wahrheit immer leuchtender vor sie hinstellt.

Philosophie und Theologie in Deutschland im 19. Jahrhundert.

Von Professor D. Dr. *August Dorner*, Königsberg, Universität.

In den Religionen, die eine ausgebildete Theologie haben, wie Brahmanismus, Buddhaismus, Muhamedanismus, besteht ein im einzelnen verschieden gestalteter Zusammenhang zwischen Theologie und Philosophie. Das ist auch im Christentum so sehr der Fall, daß man die christlichen Lehrbildungen ohne Berücksichtigung des Einflusses der Philosophie nicht verstehen kann. Wenn die Theologie die Aufgabe hat, das Wesen des Christentums und den Inhalt des christlichen Glaubens in das wissenschaftliche Bewußtsein zu erheben, so kann sie bei dieser Arbeit die Beihilfe der Philosophie selbstverständlich nicht entbehren, und es kann höchstens in bezug auf die Art und den Grad dieses Einflusses eine Differenz bestehen, je nachdem der positive Offenbarungscharakter der christlichen Religion im Gegensatz zu der Bevorzugung der Gnosis vor der Pistis, oder zu der Idee einer philosophischen oder gar natürlichen Religion, kurz zu allen Versuchen der Rationalisierung der Religion hervorgehoben wird. Aber der Einfluß der Philosophie auf die Theologie kann nicht nur durch die Betonung der Offenbarung auf das stärkste eingeschränkt werden. Er hängt überhaupt von der Beschaffenheit der gegebenen Religion ab. Er hängt aber ebenso von der Entwicklung der Philosophie selbst ab, von der Stellung, die sie im gesamten Geistesleben einnimmt, von ihrem eigentümlichen Inhalt, der bald einer Kombination mit der Theologie günstiger, bald weniger günstig ist.

Sehen wir auf das vorige Jahrhundert*), das man in seiner ersten Hälfte als das philosophische bezeichnet hat, so ist hier eine so starke Entfaltung der Philosophie und zwar mit besonderer Richtung auf die absolute Grundlage der Welt und die Religion, daß die Theologie von ihr in Abhängigkeit kommt und durch ihre umfassenden Forschungen in der mannigfaltigsten Weise bereichert wird. Die Untersuchung des Christentums nach seinem Wahrheitsgehalt und seiner Bedeutung als

*) Da ich hier in das Einzelne nicht eingehen kann, so verweise ich auf meine Darstellung in dem Grundriß der Dogmengeschichte und der Entstehung der christlichen Dogmen.

absoluter Religion ist spekulativer Natur; aber auch die Betrachtung der historischen Seite des Christentums stand unter dem Einfluß der philosophischen Spekulation und ihrer Entwicklungsidee. Nur wenige, welche die Offenbarung und den historischen supernaturalen Charakter des Christentums einseitig festhielten, suchten sich gegen die philosophische Hochflut zu wehren. In der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts dagegen tritt in dem gesamten Geistesleben das theoretische Moment gegen das praktische zurück, die Spekulation räumt der empirischen Forschung den Platz. So ist es auch natürlich, daß hier der Einfluß der Philosophie auf die Theologie ein geringerer ist, ohne daß freilich die Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie, von den wissenschaftlichen Zeitströmungen, wie sie sich in der Philosophie auswirken, völlig aufgehört hätte.

Die deutsche Spekulation hat mit Kant einen neuen Aufschwung genommen, der in religiöser Beziehung durch Rousseau, Jakobi, die Romantik ergänzt wurde. An Kant schließt sich Fichte an und die Schelling-Hegelsche Spekulation, für die Herder als Vorläufer angesehen werden kann. Schleiermacher hat als Philosoph, Theolog und historischer Forscher Anregungen von Kant, Fichte, Schelling, der Romantik erhalten, die er selbständig verarbeitete, und versucht, Religion und Theologie ebenso wie Philosophie und Theologie auseinanderzuhalten, ohne sie völlig zu trennen, wie er selbst ja die philosophische Theologie als einen Teil der Theologie behandelt. Schelling hat in seiner späteren Philosophie selbst noch eine Annäherung an den Theismus mit der Freiheitslehre von 1809 vollzogen und in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung mit Hilfe seiner Potenzenlehre zugleich religionsgeschichtlich ausgeführt. Der spekulative Theismus in seinen mannigfachen Formen stellt die letzte Phase umfassender deutscher Spekulation dar. Es erhob sich dann nicht bloß die empirische Wissenschaft, sondern es brach auch eine skeptische Flut über Deutschland herein, welche jede übersinnliche Spekulation während ihrer Herrschaft der Verachtung preisgab.

Betrachten wir zuerst die spekulative Richtung in ihrem Einfluß auf die Theologie! An der Spitze der Entwicklung steht **Kant,** der in seinem Kritizismus eine Kombination von Leibnitzschen und englischen Gedanken vertrat, indem er auf der einen Seite den apriorischen Charakter der Denk- und Anschauungsformen, auf der anderen Seite den empirischen Charakter der sinnlichen, mit den Empfindungen gegebenen Erscheinungswelt im Gebiete des theoretischen Erkennens betonte, von der er das Ding an sich unterschied, das unerkennbar sei, wie er denn im Gebiet des theoretischen Erkennens eine übersinnliche inhaltliche Erkenntnis wegen Mangels der Anschauung für ausgeschlossen hielt. So sollte es weder eine rationale Psychologie, noch Kosmologie, noch Theologie

geben. Dagegen ließ Kant einen praktischen Vernunftglauben gelten. Die autonome praktische Vernunft postulierte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, und hiermit lehrte er eine praktisch basierte Metaphysik. Wenn er von Glauben redet, so geschieht es nicht, weil es sich hier um einen Willensentschluß oder Autoritätsglauben handelt, denn der Vernunftglaube ist notwendig, und die praktische Vernunft ist autonom und hängt nicht von der Anerkennung unseres Willens ab, dem sie vielmehr Gesetze vorschreibt. Er redet nur von Glauben, weil der Inhalt nicht durch Anschauung verifiziert werden kann. Was für die Theologie **zunächst** von Bedeutung wurde, das ist der Religionsbegriff, den Kant aufstellte. Im Gegensatz zu der Religion der reinen Lehre mit historischen Dogmen basiert er die Religion gänzlich auf die Moral, sie ist das Wollen des sittlichen Gesetzes als göttlichen Gebotes. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, daß Kant mit seinem Religionsbegriff ein Religionsideal aufstellte, an dem alle empirischen Religionen, das Christentum nicht ausgenommen, zu messen seien. Hierin ist der Anspruch der Suprematie der Philosophie über die Theologie enthalten. Das Christentum ist die Religion der gottwohlgefälligen Menschheit, die spezifisch ethische Religion, und da das sittliche Bewußtsein in jedem Menschen vorhanden ist, so ist das Christentum auch die einzige Universalreligion, die zugleich den esoterischen Charakter der intellektualistischen Lehrreligion beseitigt. Es bedarf im Grunde auch keiner Offenbarung, da in der praktischen Vernunft alles enthalten ist. Ja, diese hat allein den Maßstab, um den Wert der empirischen Religionsvorstellungen an ihm zu messen. Kant hat so eine natürliche Theologie geschaffen, die auf praktischem Glauben, aber **Vernunftglauben,** ruhen sollte und durchaus der Notwendigkeit der Vernunftidee entstammte. Von hier aus wurde das Ideal einer Kirche aufgestellt, um die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit zu realisieren. Von diesem Religionsideal wurde die ganze hergebrachte Glaubenslehre umgestaltet, indem überall der Gegensatz des reinen Vernunftglaubens und des statutarischen Glaubens zur Durchführung kam. Kant kam hier der empirischen Kirche einigermaßen entgegen in seiner Lehre von dem radikalen Bösen, das zwar durch die Tat der intelligiblen Freiheit prinzipiell beseitigt werden könne, zugleich aber eine aus der grundsätzlichen intelligiblen Umkehr folgende allmähliche Reform des empirischen Menschen notwendig mache, und um diese durchzuführen, ist die Kirche geeignet. So braucht die Kirche zwar wegen der vorhandenen Folgen des radikalen Bösen statutarische Einrichtungen, um mittels derselben den reinen Vernunftglauben zu introduzieren und zu fördern, so braucht sie eine heilige Schrift, heilige gemeinsame Handlungen usw. Aber sie darf niemals solche statutarische Einrichtungen zum Selbstzweck machen; wo das geschehe, sei Afterdienst und Pfaffentum. Das historische

Christentum darf nicht zum Gegenstand des Glaubens, historischer Glaube nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, da es nicht auf Bekenntnisse geschichtlicher Tatsachen, sondern auf moralische Umkehr ankommt, die jeder vermöge seiner intelligiblen Freiheit trotz des radikalen Bösen vollziehen kann. Man kann also zwar Christus als den Repräsentanten der gottwohlgefälligen Menschheit ansehen, aber man soll nicht den Glauben an seine Person zur Heilsbedingung machen, nicht den Grundsatz aufgeben, daß jeder selbst sich das Prinzip der gottwohlgefälligen Menschheit anzueignen hat. So kann man die heilige Schrift als Erziehungsmittel gelten lassen, wenn man sie durchweg moralisch interpretiert, während ihre historische Auslegung Sache theologischer Gelehrsamkeit ohne religiösen Wert ist.

Es ist nun interessant, zu sehen, wie zunächst die Theologie diese Ansichten für sich verwendet. Da man den Offenbarungsglauben nicht aufgeben wollte, so hielt man sich an die Lehre vom radikalen Bösen, um dadurch die Berechtigung der Annahme einer Offenbarung zu begründen, indem man die formale Offenbarung und allgemeine Bekanntmachung des moralischen Gottesglaubens um der menschlichen Schwäche willen für nötig hielt, so z. B. Karl Ludwig Nitzsch, während Krug und andere die Form der Offenbarung zur Introduktion der Vernunftwahrheiten zwar für nützlich, aber nicht für dauernd notwendig hielten, Ammon und Bretschneider aber mehr in Lessingscher Weise die Vernunft an der Hand der erziehenden Offenbarung zur Reife kommen ließen. Kurz, während die Kantschen Theologen inhaltlich Kant zustimmten, wußten sie die Theologie nur durch einen formalen Offenbarungsglauben zu charakterisieren, der den Inhalt der Vernunft voll zum Bewußtsein brachte, im Grunde aber überflüssig wurde.

Man kann Kant als den Sokrates*) der neueren Zeit bezeichnen, insofern er eine ganze Reihe von Standpunkten inauguriert hat. An ihn schließt sich ebenso die Fichtesche Denkweise an, der die Kluft zwischen praktischer und theoretischer Vernunft, die Kant selbst in der Kritik der Urteilskraft zu schließen versuchte, mit der Einheit des absoluten Ich ausfüllen wollte. An ihn schließt sich Schelling mit seiner intellektuellen Anschauung, die Kant hypothetisch als die Beschaffenheit des absoluten Wesens anerkannt hatte. Wenn Kant ferner das Zusammenstimmen der theoretischen und der praktischen Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt des Zwecks betont und geneigt ist, die zweckmäßige Erkenntnis der Welt auf Gott zurückzuführen, so kann man ihn auch als den Vorläufer des ethischen Theismus bezeichnen. Kant ist aber ebenso

*) Vgl. meine Abhandlung: Die Prinzipien der Kantischen Ethik 1875; Kants Kritik der Urteilskraft usw. in den Kantstudien 1899; Über die Entwicklungsidee bei Kant in den Abhandlungen der Universität Königsberg 1904.

auch skeptisch in bezug auf die theoretische Metaphysik gerichtet und will das Naturerkennen von der praktischen Vernunft abscheiden, und so war es möglich, daß der Neukantianismus nach Auflösung der absoluten Philosophie ebenso an ihn anknüpfte; ja da er auch die rationale Psychologie abgelehnt hatte, so kann man auch sagen, daß die empirische Psychologie, die es bloß mit Phänomenen zu tun haben will und in diesem Sinn eine Physik der Seele als Teil der theoretischen Naturwissenschaft, durchzuführen wünscht, ebenfalls auf ihn sich zurückführen läßt. — Alles Erscheinungen, die auch für die Entwickelung der Theologie bedeutungsvoll wurden.

Ehe wir aber diese verschiedenen Richtungen in ihrem Einfluß auf die Theologie betrachten, müssen wir noch einer Ergänzung gedenken, die Kant erfuhr. Kants Standpunkt war durchaus subjektiv bestimmt; er untersuchte die Erkenntnisvermögen und die praktische Vernunft. Die Religion ist ihm Sache der Intelligenz, die mit dem Willen verknüpft ist, ein praktischer Glaube, aber Vernunftglaube und das nur, weil es kein Schauen von Gott gibt; notwendig bleibt ihm die Gottesidee sowohl als Regulativ für die theoretische, wie als Postulat der praktischen Vernunft. Voluntaristisch kann man die Kantische Ansicht nur in sehr beschränktem Sinne nennen, insofern er die gottwohlgefällige Gesinnung, die aber eine **vernünftige** Willensrichtung ist, fordert. Kant hatte aber in seiner Denkweise das Gefühl gegen die Nüchternheit der Vernunft und der Kritik zurücktreten lassen.

Diesen Standpunkt des Gefühls hatte für die Religion schon Rousseau vertreten, in dem Sinne, daß er zu der Unmittelbarkeit des natürlichen religiösen Gefühls zurückgelenkt und so eine natürliche Gefühlsreligion empfohlen hatte, womit er in Deutschland weit mehr Anklang gefunden hatte als in Frankreich. Den Gefühlsstandpunkt im Gebiet der Religion machte auch **Jacobi** geltend und die von Rousseau beeinflußte Romantik. Nach Jacobi haben wir Gott nur im Gefühle, da der Verstand nur endliche Begriffe hat, also der geborene Gottesleugner ist. Den religiösen Gefühlsgehalt können wir uns in Symbolen veranschaulichen, die dem strengen Erkennen niemals völlig zugänglich sind. Mit der Jacobischen Auffassung war die von **Fries** verwandt, der in der Erfahrungsseelenlehre das Wahrheitsgefühl betonte, auf dessen Inhalt der Verstand reflektiert; diesen ideellen Gehalt des Gefühls kann man aber nur in Symbolen zur Darstellung bringen. Der Jacobische Standpunkt, der von Fries ebenfalls vertreten wurde, fand in der Theologie mannigfachen Anklang. Er verband sich mit dem biblischen Offenbarungsglauben u. a. bei Steudel, während andere in einer äußeren supernaturalen Offenbarung eine Verendlichung des absoluten Wesens sahen und sich auf das Innewerden Gottes im Gefühl beschränkten. In reicherer Weise haben die Romantiker

diesen Gefühlsstandpunkt zur Geltung gebracht, indem sie sich in Natur und Geschichte vertieften, und in der Religion das göttliche Leben, wie es sich in der Natur und Geschichte darstellte, selbst erleben wollten, wobei sie freilich oft ebensosehr ihre eigene Unendlichkeit wie die Gottheit empfanden, eben daher aber auch die Geschichte subjektiv verklärten, ihr Ideal in die Geschichte hineinschauten, wie es Novalis und anderen mit ihrer Verherrlichung des Mittelalters erging. Weil ihnen die Religion Stimmung, Gefühlssache ist, und weil das Unendliche sich nicht in Begriffe fassen läßt, so liebten auch sie die Symbolik. Ihnen wird alles zum Symbol; weil sie überall die Unendlichkeit empfinden wollen, verschwinden ihnen alle festen Gestalten in symbolischer Betrachtungsweise. Alles Endliche genügt nicht; es wird immer wieder nach neuen Symbolen gesucht. Eine feste Lehre, ein Dogma kann es hier im Grund nicht geben. Das Erlebnis der Seele kann nur in Symbolen ausgedrückt werden. Die romantisch angehauchten Theologen haben Stimmungen, die sie in Symbolen, in Kunstformen ausdrücken; Poesie, Musik sind hier hochgeschätzt. Wenn man den religiösen Inhalt in Lehren ausspricht, so sind diese stets inadäquat; es wird darauf ankommen, sie dem jeweiligen Geschmack zu akkomodieren. So kann es auch Symbole für die religiöse Gemeinschaft geben, die aber im Grunde im Flusse sind, weil sie den Gefühlsinhalt doch nur inadäquat ausdrücken und sich dem jeweiligen Zeitgeschmack anpassen müssen. Diese ästhetische Richtung ist also auch kritisch, sofern sie zwar nicht eine adäquate rationale Erkenntnis der göttlichen Dinge gewinnt, aber doch in der Unendlichkeit des Gefühls einen Maßstab hat, der stets über das Gegebene als bloßes Symbol hinausgreift und für das Symbol selbst auch auf den Geschmack Rücksicht nehmen muß. Jedenfalls findet die Religion als Sache des Gefühls ihren besten Ausdruck in der ästhetisch gestaltenden Phantasie. Diese Richtung hat sich unter verschiedenen Modifikationen in einem undogmatischen Christentum, in dem Fideisymbolismus, in der Stimmungstheologie bis in die Gegenwart behauptet, und sie ist um so energischer wieder hervorgetreten, je mehr alle Phantasie und alles Gefühl durch die Nüchternheit einer bloß voluntaristisch gerichteten Gesetzesreligion oder des mechanischen Naturalismus oder der exakten Geschichtsforschung unterdrückt zu werden drohte.

Eine viel gründlichere, weil umfassendere und mehr prinzipielle Ergänzung der Kantschen Einseitigkeit bot die absolute Philosophie, die an Kant selbst anknüpfte, teils weil sie von vorneherein wenn auch in verschiedener Weise bemüht war, allen psychologischen Faktoren gerecht zu werden, teils weil sie den Kantschen Dualismus zwischen Naturerkennen und praktischem Glauben, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aufzuheben suchte, teils weil sie die einseitig subjektive Richtung Kants und

der Gefühlsphilosophen durch Betonung der objektiven Welt überwand, und mit Hilfe der Idee der Entwickelung, mit der Evolutionstheorie das Werden der objektiven Welt in Natur und Geschichte im Zusammenhang zu verstehen suchte. Zuerst trat **Fichte** auf, den man als Vater der Romantik bezeichnet hat, doch wohl nur, weil man seine Lehre vom absoluten Ich falsch verstanden hat. Schon Kant hatte in der Kritik der Urteilskraft versucht, die Kluft zwischen praktischer und theoretischer Vernunft durch den Zweck auszufüllen; so war es durchaus natürlich, daß Fichte die Einheit der praktischen und theoretischen Vernunft in dem absoluten Ich fand, das er aber nicht durch Steigerung des empirischen Ich zum absoluten erreichte, wie etwa Schlegel das Ich ironisch über allem schweben ließ. Fichte hat nie solcher Willkür das Wort geredet und wußte sehr wohl zwischen dem empirischen Einzelich und dem absoluten Ich, das ihm nichts anderes als die absolute Vernunft ist, zu unterscheiden. Aus dieser absoluten Vernunft versuchte er den gesamten Weltprozeß zu verstehen, und damit hat er die Wendung von dem Subjektivismus zu der objektiven Vernunft vollzogen. Die Einzeliche sind die Organe dieser Vernunft, die sich betätigen. In der unbegreiflichen Schranke ist ein Hemmnis gegeben, ein Nichtich, die Natur; die Natur ist das Gegebene, das blind Traditionelle, das Auctoritative; aber dieses Gegebene ist Material der Pflicht. Die endlichen Iche sind die Organe, durch welche das absolute Ich sich betätigt. Alles Gegebene soll in Freiheit verwandelt werden. Die Geschichte ist die Geschichte der Freiheit. Fichte hat den Dualismus Kants aufgehoben; er hat die allgemeine praktische Vernunft durch die individuelle Anschauung der Aufgabe, die jeder an seiner Stelle für das gesamte Gottesreich hat, ergänzt; er hat an die Stelle des Gesetzes, das fordert, und an die Stelle des praktischen Postulats Gottes ein freies unmittelbares Erfassen der eigenen Aufgabe und das Erfülltsein von dem göttlichen Geiste gesetzt, als dessen Organe wir handeln. Er hat die Ethik mit religiöser Mystik vereint; er hat gegenüber dem bloß praktischen Glauben und dem bloßen Gefühl die Notwendigkeit klarer Erkenntnis in Verbindung mit dem Affekt der Liebe im religiös-sittlichen Leben hervorgehoben; er kennt die produktive Liebe zum Guten, die auf der unmittelbaren Erfassung der individuellen Aufgabe eines jeden mittels intellektueller Selbstanschauung beruht. Aber Fichte verherrlicht nicht das individuelle Subjekt wie die Romantik. Vielmehr soll jeder mit seiner individuellen Gabe dem Reiche Gottes sich einordnen. So soll sich die Freiheit nicht nur negativ in der Überwindung aller Trägheit und Unselbständigkeit darstellen, sondern auch positiv in der Produktion von Gütern in der Familie, der Kunst, dem Rechte, dem Staat, der Wissenschaft, der Religion, und von hier findet er den Zusammenhang

mit dem Prozeß der Geschichte, die ihm Geschichte der Freiheit ist. Er will die Verbindung des konzentriert einheitlichen Prinzips der ethisch bestimmten Gottinnigkeit mit der konkreten Ausgestaltung dieses Prinzips im Leben des einzelnen in seinem Berufe, wie in der gesamten Weltgeschichte. Die Menschheit soll ein Reich Gottes durch Freiheit darstellen. Das hat Fichte in seiner Ethik ausgeführt und in seiner Anweisung zum seligen Leben mehr religiös gewendet. Gott, das Prinzip aller Tätigkeit, hat die empirischen Iche zu seinen Organen, die die sittliche Weltordnung mit durch ihre Tätigkeit realisieren. Die vorchristlichen Religionen sind autoritativ; da ist stellvertretende Offenbarung, da kann man sich nicht selbst Rechenschaft geben. Christus ist der erste freie Bürger des Himmelreiches, und nun soll und kann jeder selbst sich zu der Freiheit erheben. Der Fortschritt geht von einer Theokratie des Glaubens zu einem für jedermann verständlichen und verstandenen Reiche Gottes. Wie Christus eine neue Erkenntnis, ein neues Leben, eine neue Liebe in die Welt gebracht hat, so soll nun jeder wissen, daß Gott in ihm lebe und tätig sei und sein Werk vollziehe. Die Religion ist ihm ein Wissen von Gott, das aber mit Affekt verbunden ist, ein Ergriffensein des Bewußtseins von Gott, das aber zugleich ein Erfülltsein von der eigenen Aufgabe, von Liebe zu ihr ist, da jeder Organ Gottes ist, jeder an seinem Teil die sittliche Weltordnung mit realisiert. Die Religion ist ihm ohne mystischen Affekt und ohne sittliche Tatkraft gar nicht zu denken; sie ist aber ebenso auch ein klares Wissen von dem Gott, der sein Werk in uns treibt. Hier ist der Kern der Philosophie eins mit der sittlichen Gesinnung und mit der Religion; Fichte kennt eine Einheit von Metaphysik, Religion und Ethik so sehr, daß er sagt: Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig. Er erinnert in dieser Beziehung vielfach an Spinoza. Er ist sich auch der Gefahr der Mystik, in Schwärmerei zu verfallen, wohl bewußt; allein er sieht das Gegengewicht in einer mit dem religiösen Affekt verbundenen klaren Erkenntnis und in der ethischen Bestimmtheit seiner Mystik. Er beruft sich in der Anweisung zum seligen Leben mehrfach auf das Johannes-Evangelium. Es ist auch ganz begreiflich, daß wenn er das Christentum als die rationale Religion der Freiheit erfaßt, er die historische Offenbarung besonders in der Person Christi nur so zu deuten weiß, daß er der Stifter und erste freie Bürger des Himmelreichs war und daß mit seiner Erscheinung die Religion der Freiheit, das Reich Gottes angebrochen ist, an dem alle sich selbständig auf freie Weise beteiligen. Die „positive" Theologie wird hier durch eine ethisch bestimmte philosophische Mystik ersetzt. Die Theologie fällt im wesentlichen mit der Philosophie zusammen, die Einheit des theoretischen und praktischen Bewußtseins ist. Fichte ist durch und durch Willensmensch, aber ebenso auch mit dem abstraktesten Verstande und dem zartesten

Gefühl begabt, daher er auch von all den Theologen hoch geschätzt wurde und noch geschätzt wird, denen mehr an einer rational-mystischen, ethisch bestimmten Religion gelegen ist als an einer positiven Autoritäts- und Offenbarungsreligion, die nicht in positivistischer Skepsis gegen das Metaphysisch-religiös-ethische stecken bleiben. Wenn eine besondere Theologenschule sich nicht an ihn angeschlossen hat, so hat er doch auf viele, vor allem auf Schleiermacher — trotz dessen Opposition — einen großen Einfluß ausgeübt.

Man hat Kant als d e n Philosophen des Protestantismus bezeichnet. Man würde dasselbe von Fichte sagen müssen. Durch Beide wurde der Protestantismus zum Nachdenken über seine eigenen Fundamente veranlaßt; er wurde zu größerer Klarheit über sich selbst, also zu größerer Freiheit grundsätzlich erhoben. Sie haben an die allgemeingültige Vernunft, an die natürlichen, vernünftigen Grundlagen der Persönlichkeit angeknüpft, und Fichte hat noch mehr als Kant auch die individuelle Seite der vernünftigen Persönlichkeit hervorgehoben, durch die sie eine bestimmte Stelle im Ganzen einnimmt. Das Christentum wird als die universale ethische Religion verstanden, in der die Freiheit trotz aller Hemmungen realisiert wird, wie Luther die Freiheit des Christenmenschen verkündet hatte, wie Melanchthon das Christentum als die Wiederherstellung des naturgemäßen ethischen Vorsehungsglaubens erfaßt und Zwingli die wahre Religion in demselben Vorsehungsglauben, in dem Bewußtsein der Erwählung zum sittlichen Leben gefunden hatte. Insbesondere aber will Fichte das Wissen für das Leben verwenden. Denken, Dichten, Wissen muß sich auf das Lebendige beziehen; er will nicht nur Verstandes-, sondern Charakterbildung, die ohne klares Wissen nicht möglich ist. So ist auch der Staat Fichtes zuletzt Erziehungsstaat; er soll nach der Staatslehre von 1813 seine Bürger von der Autoritätsstufe zur Freiheit durch Bildung erheben, und die Kirche hat ebenfalls zur Freiheit zu bilden. Mit dem Protestantismus unterscheidet er zwischen der empirischen, der statutarischen Notkirche und der unsichtbaren Kirche, insbesondere sollen ihre Symbole, die nur Notsymbole sind, verbessert werden können. Fichte ist endlich auch darin protestantisch, daß er seine Grundgedanken über den Staat und die Kirche unter den individuellen nationalen Bedingungen durchzuführen suchte und in seinen Reden an die deutsche Nation eine Wiedergeburt seiner Nation forderte und erhoffte.

Wenn Kant zwar die theoretische Erkenntnis des natürlichen Kausalzusammenhanges als einer phänomenalen Welt betont und damit auf seine Art eine mechanische Naturwissenschaft begründet, aber die praktische Vernunft von der Natur geschieden hatte, wenn Fichte die Natur als die aufzuhebende Schranke der Freiheit, im besten Falle als Material

der Pflicht betrachtete, so hat **Schelling***) die Natur zuerst als eine positive Offenbarung der Gottheit, als eine Entwicklungsform des Absoluten zu verstehen gesucht. Von der absoluten Identität ausgehend, suchte er den Naturprozeß aus den verschiedenen Kombinationen der realen und idealen Potenz zu begreifen, die aus der Gottheit hervortreten, bis die Entwicklung im Menschen sich so gesteigert hat, daß in ihm die Natur zum Bewußtsein kommt. So hat er den gesamten Naturprozeß als ein einheitliches Ganzes aufgefaßt. Er hat das Naturleben in seiner vollen Selbständigkeit gewürdigt und hat wie Goethe die einheitliche dynamisch-teleologische Gesetzmäßigkeit der Naturentwicklung betont. Schellings Naturphilosophie ist später durch die darwinische mechanische Entwicklungstheorie abgelöst worden. Allein die Entwicklungstheorie ist und bleibt teleologisch, und in neuester Zeit tritt die dynamische, ja auch die teleologische Naturbetrachtung wieder stärker in den Vordergrund. Durch ihre Naturphilosophie haben Schelling wie Goethe den Blick erweitert, indem sie auch in dem Naturleben die Spuren der Gottheit aufsuchten. Die unendliche schöpferische Fülle des Naturlebens zeigt sich als die Besiegerin des Todes, der jeder einzelnen Erscheinung des Naturlebens ihr Maß bestimmt, die Natur wird in ihrer Beziehung auf den Geist erfaßt, in dem sie zum Bewußtsein kommt; so kann sie auch, wie Schelling das in seiner Kunstphilosophie durchgeführt hat, zur Trägerin von Geistigem werden, indem die Ideen in der realen Natur zur Darstellung kommen und so die Harmonie von Real und Ideal erreicht wird. Man wird fragen, was das mit der Theologie oder gar mit der Religion zu tun habe? Sehr viel. Erst wenn die Natur auch als göttliches Produkt erkannt ist, wenn die innige Beziehung von Vernunft und Natur zum Bewußtsein gekommen ist — und das ist in Schellings Arbeiten geschehen —, kann eine befriedigende Ethik zustande kommen. Schleiermachers Ethik, der die Güterlehre als den Kern der Ethik behandelt hat, ist nach dieser Seite von Schelling kräftig beeinflußt. Es ist erst durch die Schellingsche Schätzung der Natur eine wirkliche Kulturethik möglich geworden.

Aber Schelling blieb nicht bei der Naturphilosophie stehen. Er hat die Entwicklungsidee auch auf die Geschichte angewendet. Insbesondere in seinen Vorlesungen über das akademische Studium hat er die Theologie und das Christentum, besprochen. Einmal zeigt sich auch in der Geistesphilosophie der Gegensatz des realen und des idealen Faktors; überwiegt der erstere, so steht der Geist unter der Herrschaft der Natur, überwiegt der letztere, so gilt die Natur nur als das Symbol des Geistes. Das Christentum stellt ihm den Wendepunkt der Geschichte dar, den Übergang

*) Vgl. meine Schrift: Zu Schellings hundertjährigem Geburtstag 1875.

von der Naturreligion und dem Schicksalsglauben zur Vorsehung oder die Rückkehr aus der Verendlichung des Göttlichen zu dem Standpunkt, wo das Endliche in das Unendliche zurückgenommen wird, das Endliche nur als Symbol des Göttlichen erscheint. Dem parallel gehen die Kunstformen: im Altertum überwiegt die Plastik, die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, in der christlichen Welt die Malerei, welche mehr imstande ist, das Unendliche als solches zum Ausdruck zu bringen, und die Allegorie, wie in Dantes göttlicher Komödie. Endlich aber kennzeichnet er das Christentum im Unterschied von Kant dadurch, daß es geschichtliche Religion sein soll, wie die griechische Religion Naturreligion. Im Christentum offenbart sich Gott in der Geschichte und wird als Vorsehung aufgefaßt. Das ist nicht so gemeint, daß man sich an einzelne Geschichtsdaten zu halten habe. Im Gegenteil, das Christentum ist seiner Idee nach ewig, aber es gehört zu seinem Wesen, sich geschichtlich darzustellen. Doch soll man nicht bloß an der Art, wie das Christentum sich in Christus dargestellt hat, haften bleiben; schon in Paulus ist es etwas Anderes geworden. Die einzelnen historischen Formen des Christentums sind verschiedene Erscheinungen seiner ewigen Idee. So hat der Protestantismus das Christentum vergeistigt, unsinnlich gemacht, hat es aber dafür an bestimmte Bücher gebunden. Er polemisiert gegen den einseitigen Historizismus, der das Christentum seiner Idee entleert, der seine Dogmen bloß empirisch auffaßt. Die Einzeluntersuchung philologischer Art könne an der Idee des Christentums nichts ändern. Die Echtheit dieser oder jener Bücher sei für das Verständnis des Christentums gleichgültig, dessen Idee ewig sei und in vielen verschiedenen Formen erscheine. Er polemisiert aber auch gegen die **bloß** spekulative Betrachtung des Christentums. So kommt es ihm an auf die Verbindung des spekulativen und historischen Gesichtspunktes. Schelling hat hier eine neue Auffassung der Geschichte angebahnt, indem die historische Forschung die Grundidee des Christentums in ihren verschiedenen geschichtlichen Formen zu verfolgen hat. Schelling ist hierdurch von dem größesten Einfluß auf die historische theologische Forschung geworden. Er hat gegenüber Fichte, der Christus nur als den Vertreter des freien Gottesreiches ansah, darauf hingewiesen, daß die Idee des Christentums sich in verschiedenen Formen im Laufe der Geschichte realisiert, daß man die spekulative und die empirische Forschung verbinden müsse, um die Entwicklung des Christentums als einer ewigen Idee, die in historischen Formen sich darstellt, zu verstehen.

So hat Schelling einmal die Natur als Offenbarung des Absoluten erfaßt und auf die Harmonie zwischen Geist und Natur hingewiesen. Schellings Naturphilosophie im Zusammenhang mit seiner Ästhetik hat die Theologie von einseitigem Spiritualismus befreit. Nicht nur Strauß

hat die Natur als Quelle alles Lebens und aller Harmonie bewundert, die Idee der Vereinigung von Geist und Natur hat auch Schleiermacher aufgenommen, dessen Ethik das Handeln der Vernunft auf die Natur beschreibt, und der auch noch in seiner christlichen Sitte die höchste Vollendung in der vollkommenen Harmonie von Geist und Natur findet, eine Idee, die ebenfalls Schiller in der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts ausgebildet hat. Die spekulative Theologie eines Rothe, I. A. Dorner, Martensen hat diese Schellingschen Gedanken über die Bedeutung der Natur für ihre Weltanschauung verwendet, und ebenso hat seine Auffassung der Geschichte des Christentums als einer Idee, die sich in verschiedenen historischen Formen darstellt, die theologische Geschichtsforschung eines Baur und seiner Schule bestimmt, und die Idee der Entwicklung der Religionen zu der Höhe des Christentums und der Entwicklung des Christentums ist im großen Stile von Hegel in modifizierter Form aufgenommen worden. In der letzten Phase seines Philosophierens hat dann Schelling Hegels einseitigen Panlogismus durch eine ausgebildete Philosophie der Mythologie und der Offenbarung zu überwinden gesucht, eine Konzeption, die erst in der letzten Hälfte des Jahrhunderts vollere Berücksichtigung gefunden hat.

Man zählt Schelling zu den Romantikern, denen er eine zeitlang nahestand. Aber er hat den romantischen Subjektivismus durch seine Auffassung der Welt als einer sich gesetzmäßig entwickelnden Evolution des Absoluten, durch die Anerkennung der organischen Weltbetrachtung, durch seine Richtung auf objektive Erkenntnis überwunden, und wenn man seine intellektuelle Anschauung, vermöge deren man die konkreten Weltprinzipien erschauen sollte, romantisch gefunden hat, weil sie dem Genie verwandt ist, so müßte man in dieser Beziehung auch Kant zu den Urhebern der Romantik rechnen, da diese intellektuelle Anschauung nach der Kritik der Urteilskraft zwar **uns** versagt ist, aber einem **vollkommenen Wesen** zukommt. Im übrigen aber ist auch diese intellektuelle Anschauung für die theologische Erkenntnistheorie von Bedeutung geworden, da man der Frömmigkeit nicht selten eine solche intellektuelle Anschauung der Gottheit vindizierte und sie zum Verständnis geschichtlicher Größen*), besonders für die Religionsgeschichte für nötig hielt.

Obgleich **Hegel** die intellektuelle Anschauung Schellings aus der Pistole geschossen nannte, ist doch auch er nicht dem Schicksal entgangen, als Romantiker bezeichnet zu werden. Hegel hat freilich auch das Werden betont, hat den Blick auf die Weltgeschichte gerichtet, wie die Romantik. Aber ihrer Subjektivität stellt er die notwendige Entwicklung der Idee, ihrer phantastisch unmethodischen Art die Zucht logischen Denkens

*) z. B. Droysen, Grundriß der Historik 1868.

gegenüber. Hegel ist bemüht, allen Welterscheinungen gerecht zu werden, indem er sie alle als Momente der Entwicklung der in gesetzmäßigem Fortschritt sich offenbarenden Idee auffaßt. Er will allen psychologischen Faktoren ebenso gerecht werden, wie allen Gebieten des Geisteslebens. Er weiß auch den romantischen Standpunkt der Ironie als ein Entwicklungsmoment aufzufassen, wo das Subjekt sich seiner formalen Unendlichkeit bewußt wird. Aber es soll sich gerade über den subjektiven Standpunkt einer schlechten Unendlichkeit, wie über den Standpunkt äußerer Legalität und subjektiver Moralität zu der Sittlichkeit erheben, zu der der Mensch nur im Staatsleben kommen kann. Hegel hat das praktische Leben in der Sittlichkeit des Staatslebens gipfeln lassen, in das alle vorangehenden Stufen mit aufgenommen werden, das System der Bedürfnisse mit den Korporationen, die Person mit ihren individuellen Bedürfnissen als Glied der dem Staate einverleibten bürgerlichen Gesellschaft, die Familie, wie die Rechtsordnung. Ebenso kommt aber die subjektive Moralität, die Gesinnung erst in der Richtung auf den objektiven Inhalt zu ihrer Vollendung. Wie er aber in der Psychologie das Gefühl, die Phantasie und den Willen als Stufen des Denkens betrachtet, so sind ihm auch die Gebiete des Staates, der Kunst, der Religion Vorstufen für das Wissen, das schließlich den gesamten Prozeß der Evolution der Idee überschaut, in dem das absolute Wesen zum vollen Selbstbewußtsein kommt.

In Hegel hat die absolute Philosophie ihren Gipfel erreicht, die absolute Idee oder die Vernunft entfaltet in der Welt ihren Inhalt, um schließlich im menschlichen Denken zu vollem Bewußtsein zu kommen. Er unternahm es, den ganzen Weltprozeß als die Entwicklung, als die Offenbarung der Vernunft aufzufassen, als einen logisch notwendigen zu begreifen. Hiermit hob er dasjenige Moment heraus, das insbesondere für die Religion von der Romantik, wie von Kant, vernachlässigt war, das Moment des Wissens. Er fügt aber noch ein zweites Moment hinzu, das bisher so nicht zum Bewußtsein gebracht war. In der Religion ist nämlich kein reines Wissen; vielmehr kommt in ihr die an sich schon bestehende Einheit des Absoluten mit dem endlichen Geist in der **Form der Vorstellung** zum Bewußtsein, d. h. in einer noch sinnlich anschauungsmäßig, noch nicht begrifflich bestimmten Form, daher sie sich auch phantasiemäßig im Kultus auslebt. Hegel hat hiermit auf eine charakteristische Seite der Religion hingewiesen, die für die Auffassung der Religion und der christlichen Glaubenslehren von der größesten Bedeutung wurde. Dazu kommt, daß er, wie überall, so auch hier der Entwicklung der Religion in den verschiedenen Religionen und den mit ihnen verbundenen Kultformen nachging, um zu zeigen, wie sich durch eine Reihe von Entwicklungsstadien hindurch die Religion zu der Höhe

der Religion der Gottmenschheit, der absoluten Religion, der christlichen Religion erhoben habe. Diese Religion der Gottmenschheit tritt zuerst in Christus hervor und setzt sich in seiner Gemeinde fort. Das Verhältnis der Theologie zu der Philosophie kann hiernach nur dies sein, daß die Philosophie die in der Form der Vorstellung vollzogene Gottmenschheit zu klarem Begriff zu erheben hat, die die Theologie in vorstellungsmäßiger Form zum Ausdruck bringt. Hiernach bliebe für die Theologie nur eine prekäre Stelle. Will sie Wissenschaft sein, so muß sie in die philosophische Spekulation übergehen, demgemäß müssen auch die Dogmen gedeutet werden. Die Wahrheit der trinitarischen Gotteslehre ist ihm, daß Gott ein lebendiger Gott ist, der sich als Geist mit sich vermittelt, der sich als Sohn in der Welt objektiviert und als Geist zu sich zurückkehrt; dieser Prozeß kommt in dem menschlichen Bewußtsein zur vollen Höhe, Gott realisiert sich im religiösen Bewußtsein als absoluten lebendigen Geist. Sieht man auf den religiösen Prozeß im endlichen Subjekt, so fühlt es seinen unmittelbaren natürlichen Zustand als seinem geistigen Wesen nicht entsprechend, als selbstsüchtig, sobald ihm zum Bewußtsein kommt, daß es mehr als bloß Natur ist. So geht nun unser Bewußtsein durch die Entzweiung mit dem Naturzustande hindurch, um in dem gottmenschlichen Bewußtsein versöhnt zu werden. In der dogmatischen Vorstellung wird dieser Prozeß in Christus und seinem Tod angeschaut, in dessen gottmenschlichem Bewußtsein dieser Zwiespalt aufgehoben und versöhnt ist. Aber diese Vorstellungsform ist abzustreifen. Alle sollen in sich diesen Zwiespalt überwinden, die Gottmenschheit inne werden, an dem Geiste Anteil haben und der Gemeinde zugehören. Zugleich ist in diesem Bewußtsein alle natürliche Selbstsucht und Sinnlichkeit überwunden, die Wahrheit und Freiheit des Geistes erreicht. Und wie hier das religiöse Bewußtsein mit dem sittlichen eo ipso eins ist, ist auch dieses religiöse Bewußtsein von höchster Bedeutung für den Staat, der der volle Vertreter der Sittlichkeit ist; eben deshalb legt Hegel auch großes Gewicht darauf, daß die Kirche dem Staate eingegliedert werde.

Hegel proklamiert den Frieden von Philosophie und Religion, die wesentliche Einheit von Philosophie und Theologie; das Christentum ist ihm als absolute Religion die Spitze der Entwicklung des religiösen Lebens, das sich in der phantasiemäßigen Vorstellungsform in Dogma und Kultus auslebt, ebenso aber auch von der höchsten Bedeutung für das sittliche Leben ist, und dessen Kern die Metaphysik des Absoluten ist. Hegel legt das größte Gewicht darauf, daß der Inhalt des Christentums trotz der Form der Vorstellung Wahrheit, die Gottmenschheit zum Inhalte hat. Man mag aus dem Gesagten ersehen, wie verkehrt es ist, Hegel lediglich als abstrakten Begriffsmenschen aufzufassen.

Er sucht allen Seiten des religiösen Lebens gerecht zu werden und betont noch dazu den **geschichtlichen** Prozeß der Entwicklung. Er ist für die Theologie von ganz eminentem Einfluß geworden.

Einmal war die Theologie des vorigen Jahrhunderts von ihm methodisch beeinflußt, indem man teils mit Hegelscher Dialektik den Wahrheitsgehalt des Dogmas rechtfertigte, wie Marheinecke u. a., teils Hegels spekulative Methode mit Schleiermachers Erfahrungsstandpunkt kombinierte und den Erfahrungsinhalt als Wahrheit erweisen wollte, ohne deshalb das Christentum andemonstrieren zu wollen — I. A. Dorner, Martensen, Rothe u. a. — teils so, daß man die Differenz zwischen Erkennen und Vorstellung im Hegelschen Sinne betonte und das Dogma von seiner vorstellungsmäßigen Form befreien und auf den klaren Begriff bringen wollte (Biedermann), dabei auch wohl die vorstellungsmäßige Form als populäre Symbolik stehen ließ (O. Pfleiderer). Bei anderen trat der Gegensatz der Vorstellung und des Begriffs so stark hervor, daß sie das Dogma an seinen vorstellungsmäßigen Widersprüchen zugrunde gehen ließen (Strauß' Dogmatik). Wenn Feuerbach das Bewußtwerden Gottes im Menschen so umdeutete, daß der Kern der Gottesidee der Mensch selbst sei, der sein Wesen in die Gottheit projiziert, so gewann selbst diese Auffassung Einfluß auf eine skeptisch werdende Theologie. Noch mehr aber wird dem historischen Zug der Zeit gemäß gegenwärtig die Bedeutung Hegels für die Geschichtsbetrachtung gewürdigt. Auch die von Hegel beeinflußten Forschungen im Gebiet der Religionsgeschichte, insbesondere der Geschichte des Christentums, sind bald kritischer, bald konservativer gerichtet. Man suchte den geschichtlichen Prozeß des Christentums spekulativ zu verstehen, insofern bald die dem Christentum zugrunde liegende Idee der Gottmenschheit, bald die gottmenschliche Person Christi in ihre Momente zerlegt und dann zu höheren Formen der Einigung gebracht wurde. Aber nicht nur die Kirchen- und Dogmengeschichte, sondern insbesondere die Geschichte des Urchristentums und Christi hat unter seinem Einfluß eine reiche Behandlung erfahren, teils durch die neue Betrachtungsweise, welche das Christentum als das Produkt der vorangehenden religiösen Entwicklung zu begreifen suchte, teils durch die Einsicht, daß das Urchristentum selbst eine Entwicklung durchlaufen habe, mochte man nun den Stifter selbst außen vorlassen oder sich bemühen ein historisches Bild von ihm zu gewinnen, mochte dieses Bild mythologisch begriffen, oder kritisch gesichtet, oder positiv gestaltet werden, mochte man demgemäß die Geschichte des Christentums als die Realisierung der Idee der Gottmenschheit in ihren verschiedenen Formen auffassen, oder nur von einer immer reicheren Aneignung des in Christo gegebenen Inhalts in dem geschichtlichen Prozesse reden, wo sich der Schleiermachersche

Einfluß mit geltend machte. Bis in die Gegenwart hat dieser Einfluß Hegels sich fortgesetzt, und es ist einer später aufgetretenen Theologenschule nicht gelungen, denselben völlig zu brechen.

In gewisser Opposition zu der absoluten Philosophie und insbesondere zu Hegel steht **Schleiermacher**, der zugleich Theologe, Philosoph, Philologe ist, der zu den Romantikern eine Zeit lang in Beziehung stand, aber so wenig wie Schelling und Hegel ihnen zugezählt werden kann. In der Verbindung von Religion und Ethik ist er von Fichte, in dem Begriff von Gott als der absoluten Identität und in der Art der Vereinigung von Natur und Vernunft von Schelling beeinflußt. Auch trägt er vielfach die Spuren des Kantschen Einflusses*). Den mehr positiven Charakter seiner Theologie, soweit der letztere vorhanden ist, verdankt er der Brüdergemeinde. Wie den Romantikern ist ihm die Religion, nach den Reden über Religion, Gefühl und Anschauung des Unendlichen und die Kunst die Sprache der Religion. Auch er macht das Recht der Individualität in Religion und Moral geltend wie jene, und zeigt sich ihnen sehr verwandt, wenn er dem Christentum eine heilige Wehmut zuschreibt. Aber er ist nicht bei der Subjektivität und dem ästhetischen Gefühls- und Phantasieleben der Romantiker stehen geblieben. Von Kants kritischem Geist ist auch er erfüllt; aber er ist mehr **historisch**-kritisch gerichtet, was seine Kritik der bisherigen Sittenlehre beweist. Wenn ferner Schleiermacher bestrebt ist, der Religion eine eigene Provinz im Geistesleben in Gefühl und Anschauung zuzuweisen, so soll es doch in der Weise geschehen, daß die Religion nicht von den übrigen Geistesfunktionen abgeschnitten ist. Gegenüber den Romantikern macht er geltend, daß von dem unmittelbaren Selbstbewußtsein ein Übergang zum Handeln, wie zum Erkennen stattfindet; in diesem Sinne hat er später die ästhetischen und teleologischen Religionen unterschieden und ein besonderes Erkennen des religiösen Inhalts und ein Erkennen zum Zweck der Kirchenleitung gefordert, ein Erkennen, das durch Reflexion auf die religiösen Erfahrungen zustande kommt, soweit es nicht historisch ist. Der romantischen Verschwommenheit und subjektivistischen Verklärung vergangener Perioden setzt er hellenisches Maß entgegen. Die geistige Welt ist ihm ein vollkommen geordneter organischer Kosmos, der durch das sittliche Handeln, das Handeln der Vernunft auf die Natur zustandekommt, was die Ethik zu beschreiben hat, die zugleich die Prinzipien für eine Philosophie der Geschichte enthält. Er strebt nach einer geschlossenen philosophischen Weltanschauung, in der die Ethik als die Geistesphilosophie, die auch die Prinzipien der Religion enthält, eine hervorragende Rolle spielt.

*) Vergl. meine Abhandlung in den Studien und Kritiken: Schleiermachers Verhältnis zu Kant, 1901.

Das Verhältnis der Theologie und Philosophie wird von ihm so bestimmt, daß er einerseits die Theologie in ihrer Selbständigkeit zu wahren sucht, andererseits doch auch ihre Beziehung zu der Philosophie aufrecht erhält. Nach der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums" ist ihm die Theologie nur ein Ganzes, wenn man sie auf das Wissen bezieht, das zur Leitung einer Kirche nötig ist. Sie ist eine technische Disziplin mit praktischer Abzweckung. Die Glaubenslehre als ein Teil der historischen Theologie soll den Inhalt des Glaubens als eigene Erfahrung und als Erfahrung der Gemeinde zur Darstellung bringen; insofern sie nun auf diesen Erfahrungsgehalt reflektiert, ist sie von der Philosophie unabhängig, da sie ein empirisches Objekt zum Gegenstand hat. Der Einfluß der Philosophie bezieht sich nur auf die Begriffs- und Sprachbildung, ist also wesentlich formal. Hierauf beruht es, daß Schleiermacher gegenüber dem früheren Intellektualismus die Lehre nur als eine sekundäre Erscheinung der Religion ansieht, und von ihrem Inhalt behauptet, daß er Niemandem andemonstriert werden könne, weil die Lehre nur zum Begriff erhobener Erfahrungsinhalt ist, über dessen theoretische Wahrheit man spekulativ nicht urteilen kann.

Andererseits ist nun aber doch die Religion nach der philosophischen Ethik ebensogut ein Vernunftprodukt; denn sie geht auch aus dem Handeln der Vernunft auf die Natur hervor; sie ist auch eine Betätigung der Vernunft, aber eine andersgeartete als das Erkennen. Das hindert aber nicht, daß die philosophische Ethik nun doch die Idee der Religion entwirft und ihre möglichen Formen konstruiert. Da es nun der Theologie darauf ankommt, das Wesen des Christentums zu verstehen, so ist in dieser Hinsicht die Theologie von der Philosophie abhängig, die die allgemeinen Gesichtspunkte aufstellt, unter die die einzelnen Religionen subsummiert werden können. Nun nimmt zwar Schleiermacher in seiner Konstruktion des Wesens der Religion die Bestimmung mit auf, daß sie einen durchaus individuellen Charakter trage — sie geht aus dem individuell symbolisierenden Handeln hervor — und so sucht er zu zeigen, daß das Christentum nach der individuellen Seite hin einen bestimmten, nicht spekulativ abzuleitenden Erfahrungsinhalt habe, nämlich das Bewußtsein der Erlösung durch Christus. Aber andererseits denkt er doch wieder rational, wenn er die Religion deshalb als vernünftig bezeichnet, weil erst durch das religiöse Bewußtsein, durch das absolute Abhängigkeitsbewußtsein der Mensch aufhöre Fragment zu sein, das Einheitsbedürfnis des Menschen befriedigt sei, weil erst in diesem das Welt- und Selbstbewußtsein in einer Einheit zusammengefaßt seien. Ebenso wird die christliche Religion in ihrem positiven Charakter bedeutend abgeschwächt, wenn wir hören, daß die vollkommene Kräftigkeit des Gottesbewußtseins

Christi der dem Menschen natürliche, seiner Idee entsprechende Zustand sei, wenn man auch sagen könne, daß aus der bisherigen historischen Menschheit eine solche Person mit vollkommenem Gottesbewußtsein nicht erklärlich sei. Wenn man Schleiermachers Christologie daraufhin ansieht, daß Christus der aus vollem Gottesbewußtsein schlechthin tätige Mensch ist, der mit voller Freiheit allen auf ihn einstürmenden Ereignissen gegenübersteht, mit der steten Frage: „Welche Aufgabe wird mir durch sie angezeigt?“: so wird man seine Christologie um so weniger von Fichtes Christusideal wesentlich verschieden ansehen können, als er alle sogenannten Heilstatsachen, Auferstehung, Himmelfahrt etc., als dogmatisch irrelevant bei Seite schiebt. Auch die Frömmigkeit im Allgemeinen kann sich mit der Vorstellung eines allgemeinen notwendigen Naturzusammenhanges völlig vertragen. So ist von seinem philosophischen Standpunkte doch im Wesentlichen das Christentum als ethisch bestimmte monotheistische Erlösungsreligion die vernünftige Religion, eine Erscheinungsform der Vernunft neben dem Erkennen. Es stellt sich heraus, daß der Erfahrungsinhalt schließlich selbst als vernünftig aufzufassen sei. Zu einem ähnlichen Resultate kommt man, wenn man die theologische Ethik Schleiermachers ins Auge faßt, denn diese beschreibt das sittliche Handeln, wie es unter christlichem Impulse sich ausnimmt, bezieht sich also wesentlich auf die Betätigung der religiösen Gesinnung. Um diese zu beschreiben ist aber die philosophische Ethik vorausgesetzt. Zwar wird die Einteilung aus der Psychologie des christlichen Bewußtseins entnommen, aber der christliche Geist wird auch hier als die potenzierte Vernunft aufgefaßt und ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die philosophische Ethik in ihrer Vollendung mit der christlichen inhaltlich zusammenstimme und in der letzteren nur der Impuls des Geistes dem sittlichen Handeln neue Tatkraft verleihe.

Schleiermacher hat die Religion auch dadurch selbständig stellen wollen, daß er ihren individuellen Charakter hervorhob und von da aus die Idee der natürlichen Religion zugunsten der positiven bestritt, wie er denn auch den positiven Charakter des Christentums als historischen, aus den vor Christus vorhandenen Formen der Religion nicht erk ärbaren betont. Wenn er aber hierfür sich auf die einzigartige Individualität Christi beruft, so besteht diese im Grunde doch nur darin, daß sie die vollkommene Kräftigkeit des Gottesbewußtseins hat und so mildert er den Positivismus sofort wieder, indem er diese vollkommene Kräftigkeit und die damit verbundene Seligkeit Christi als der vernünftigen Idee des Menschen entsprechende auf die Gläubigen übergehen läßt, ja die Einwirkung Christi schließlich mit dem in der Gemeinde fortwirkenden Geiste Christi identifiziert, da er ein anderes als historisch

durch die Gemeinde vermitteltes Wirken Christi nicht kennt und die Wirkung Christi schließlich keine andere ist, als die Kräftigung unseres Gottesbewußtseins und der mit ihm verbundenen Seligkeit, also eine vollkommene Immanenz Gottes oder des göttlichen Geistes im Bewußtsein.

Man hat Schleiermacher gepriesen, weil er die Stellung der Kirche gegenüber dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts gehoben habe, man hat aber auch gelegentlich bemerkt, daß er eben damit der Orthodoxie oder gar dem Katholizismus wider Willen Vorschub geleistet habe. Die letzteren Vorwürfe zu erheben haben freilich die kaum einen Grund, die noch weit mehr als er die Gewißheit von der in der Gemeinde erfahrenen Offenbarung abhängig machen. Einerseits war es ganz selbstverständlich, daß wenn die Religion eine besondere Provinz in dem Geistesleben einnehmen sollte, auch die religiöse Gemeinschaft von Schleiermacher als eine besondere hervorgehoben wurde; und zwar nicht mit der Restriction Hegels, daß der kirchliche Kultus doch im Grunde nur eine vorstellungsmäßige Darstellung des christlichen Inhalts sei, da er vielmehr nach Schleiermacher der mit der Kunst verbundene Ausdruck der gemeinsamen christlichen Erfahrung sein sollte. Andererseits hat aber Schleiermacher doch auch den Kirchenbegriff nur aus der Ethik gewonnen, und wie in letzter Instanz das Wesen des Christentums begrifflich nur durch die Wissenschaft klar fixiert werden kann, so hängt doch auch der Begriff der Kirche von der philosophischen Ethik ab. So wird nach ihm doch gerade die praktische Kirchenleitung durch die theologische Kenntnis bestimmt, und diese richtet sich nicht nach dem Zustand der empirischen Kirche und ihrem Autoritätsapparat, sondern nach dem aus der Ethik gewonnenen Begriff der Kirche. Daher verlangt er um so mehr diesem Begriff entsprechende Verbesserungen, als er doch auch der Idee der Entwicklung sich nicht entziehen kann, vielmehr in seiner Ethik selbst Winke über die Art gibt, wie die Entwicklung dem Ideal nach verlaufen soll. Endlich hat Schleiermacher der historischen Theologie erneute Anregungen gegeben, teils indem er die Methode insbesondere durch die „Hermeneutik und Kritik" förderte, teils indem er das Moment der Individualität auch für das Verständnis der Geschichte, insbesondere der neutestamentlichen Typen anwandte.

Schleiermacher sucht den rationalen und den positiven Interessen gerecht zu werden und so kann man sich bei diesem vermittelnden Standpunkt nicht wundern, wenn sich die verschiedensten Theologen an Schleiermacher angeschlossen haben, zunächst solche, die die Selbständigkeit der Theologie auf die Heilserfahrung gründeten, wie Twesten und in anderer Weise Alex. Schweizer, der sich zugleich durch eindringende historische Forschungen verdient machte. Andere dagegen fanden, daß, wenn in der Erfahrung auch ein rationaler Inhalt gegeben sei, man die Wahrheit des

Erfahrungsinhalts auch erkennen könne und verbanden mit dem Standpunkt Schleiermachers die Spekulation, indem sie insbesondere die Gotteslehre auszubilden suchten, die bei Schleiermacher ganz besonders durch den Zwiespalt zwischen den Aussagen der Erfahrung und der Spekulation noch bedrückt war, indem er einerseits allerhand Erfahrungsaussagen über Gott machte, andererseits aber eine wirkliche konkrete Gotteserkenntnis wegen der Endlichkeit unserer stets in Gegensätzen bleibenden Begriffe für unmöglich erklärte. Die spekulativen Theologen suchten unter Hegelschen methodischen Anregungen entweder einen theistischen Gottesbegriff mit Hilfe ethischer Kategorien zu gewinnen (I. A. Dorner*), Rothe u. A.) oder sie neigten mehr der göttlichen Immanenz zu, indem sie Schleiermachers Gefühlsstandpunkt mit dem sich Eins wissen mit Gott verbanden (O. Pfleiderer). Auch bei Schleiermacherschen Theologen ist die Verbindung der Spekulation mit der Geschichte charakteristisch. Die nach Schleiermacher für das Christentum maßgebende Stellung Christi wurde von ihnen zum Ausgangspunkt der geschichtlichen Betrachtung gemacht, indem einerseits die vorchristliche Welt in ihm gipfelt, andererseits die Geschichte des Christentums eine immer reichere Aneignung und Entfaltung des in Christo gegebenen Inhalts aufweisen sollte. Andere hielten sich noch mehr an die Heilserfahrung, teils wie sie in der Schrift, teils wie sie in den Bekenntnissen niedergelegt sei, und betonten mehr den positiven Offenbarungscharakter des Christentums (Hofmann u. a.). Indes trat die positivistische Seite der Schleiermacherschen Theologie erst völlig hervor, als der Empirismus jede Form der spekulativen Philosophie abgelöst hatte. Jetzt erst betonte man die Unmöglichkeit der theoretischen Erkenntnis in der Theologie und berief sich auf die Erlebnisse des Glaubens, indem man die Selbständigkeit der Religion gerade darin fand, daß sie mit dem theoretischen Erkennen nichts zu tun habe. So blieb denn von Schleiermachers Religionsauffassung nur die psychologische und historische Seite übrig, da man allen Zusammenhang mit der Spekulation ausgeschaltet hatte. Allein für Schleiermacher selbst ist es doch charakteristisch, daß er den Zusammenhang mit der Spekulation wahrte und den Kantschen Zwiespalt zwischen praktischer und theoretischer Vernunft nicht kannte, vielmehr Religion, Erkennen, Handeln als Betätigungen der Einen Vernunft auffaßte.

Man hat Schleiermacher Pantheismus, Hinneigung zu Spinoza vorgeworfen, dasselbe hat man von Fichte, Schelling und Hegel gesagt, und es ist nicht zu leugnen, daß die absolute Philosophie gerade so wie Goethe und Schleiermacher zu der Immanenz Gottes in der Welt

*) Vergl. meine Schrift: Zum Andenken an I. A. Dorner; Studien und Kritiken 1885; Zum hundertjährigen Geburtstag I. A. Dorners; Protest. Monatshefte W. 13, H. 7.

hinneigte. Die Gottheit entfaltet ihren Inhalt in der Welt, sie sollte dem Frommen innewohnen. In dem Wissen oder in der intellektuellen Anschauung, im unmittelbaren Bewußtsein, in dem Gefühl, in der Indifferenz der Gegensätze sollte sie gegenwärtig sein. Diese Auffassung schien aber Gott nicht genugsam von der Welt zu unterscheiden, die Erhabenheit, die Transzendenz Gottes schien zu kurz zu kommen, und besonders war es das Problem des Bösen und die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, die bei der Immanenz keine genügende Beachtung fanden, welche sich einem ethischen einseitigen Optimismus zu ergeben schien. Daher wandte sich zuletzt noch die Spekulation dem Theismus zu, der der traditionellen Theologie in mancher Hinsicht mehr entgegenkommen konnte in der Anerkennung der Überweltlichkeit Gottes, in der Schöpfungslehre, in der Lehre von Gottes Wirken in der Welt, von Sünde und Erlösung, in der Lehre von der Offenbarung und von Gottes Taten in der Welt, durch die er sich als heiligen und gnädigen offenbaren sollte. Der Theismus hat eine Fülle von Vertretern, die bald mehr rational, bald mehr supernatural dachten, bald beide Seiten zu vereinigen suchten, er ist bald mehr spekulativ, bald mehr inductiv begründet.

Schelling*) wandte sich **in seiner letzten Periode** gegenüber dem Hegelschen Panlogismus zu einem Theismus, der dem Willen neben der Vernunft gerecht werden sollte. Das Allgemeine, Vernünftige, Ideale ist nur an dem Einzelnen, Realen. Der negativen Philosophie, welche die begriffliche Konstruktion behandelt, muß die positive Philosophie zur Seite gehen, welche es mit dem Verständnis des Tatsächlichen zu tun hat. So redet er von einem metaphysischen Empirismus. Aus der bloßen Idee lasse sich die Weltentwicklung nicht herausklauben. Hatte schon Hegel von Zufälligem geredet, so ging Schelling weiter, indem er nicht nur Irrationales als Durchgangspunkt im Weltprozeß zugab, sondern auch dem Grund desselben nachging. Er erkannte Gott als den Herrn des Seins, als Herrn seiner Potenzen an, und verstand die Welt daraus, daß die Potenzen die reale, die ideale und die beide vereinigende in der Welt auseinandergetreten waren. In der Welt setzte sich zuerst die reale Potenz in Gegensatz zu den andern. Aus ihr erklärt sich alles Selbstsüchtige. Die ideale Potenz als universale sucht aber immer ihr entgegen zu wirken, und so werden durch die verschiedene Art der Einigung beider durch die dritte Potenz immer höhere Gestalten des Naturlebens, bis im Menschen das Gleichgewicht der Potenzen wieder hergestellt ist. Aber in dem menschlichen Bewußtsein vollzieht sich wieder derselbe Prozeß. Schelling redet von einem theogonischen Prozeß, weil die

*) Vergl. meine Abhandlung zur Erinnerung an Schellings hundertjährigen Geburtstag 1875.

göttlichen Potenzen das Bewußtsein erfüllen. In der Religionsgeschichte, die zugleich der Kern der Völkergeschichte ist, vollzieht sich dieser Prozeß. Zuerst tritt auch hier die reale Potenz in den Naturreligionen hervor, die zugleich selbstsüchtigen Charakter trägt. Aber es macht sich immer mehr die Herrschaft der idealen Potenz in dem religiösen Prozesse geltend, bis Christus die Einheit der Potenzen herstellt; in ihm ist die natürliche reale Potenz, die Grundlage seines Einzelwesens, von der universalen Potenz beherrscht. Er ist die persönliche Darstellung der universalen Gesinnung; in ihm ist die Welt mit der Gottheit, die als die ursprüngliche Einheit der Potenzen sich behauptet, wieder vereint. Durch ihn ist der natürliche Egoismus überwunden, und sein Werk setzt sich in der Gemeinde fort, die von ihm ausgeht. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen. In der Philosophie der Offenbarung stellt er das Christentum als den Gipfel der Religionsentwicklung dar, nicht weil es das gottmenschliche Bewußtsein realisiert oder weil es den Vorsehungsglauben inauguriert, sondern weil das irrationale Element des natürlichen Willens, das Böse, Egoistische durch die universale Seite überwunden wird. Der bloßen Entfaltung der Idee gegenüber tritt hier das voluntaristische, irrationale Moment hervor, jedoch nicht so, daß dieses das letzte Wort behielte. Der Wille, die reale Potenz bleibt schließlich nur die Basis der Einzelperson, die sich in den Dienst der universalen Liebe stellt. Schelling bleibt aber auch dabei nicht stehen, sondern er verlangt, daß ein so zur Harmonie gekommener Geist auch mit seinem Leibe in Harmonie kommen müsse und hat eine schließliche Vollendung der mit der Natur harmonisch vereinten Geisterwelt durch eine Reihe von Entwicklungsstufen des Christentums hindurch angenommen. Von einem bleibenden Dualismus oder Pessimismus kann man bei Schelling auch in seiner letzten Periode nicht reden. Vielmehr ist der Einzelwille völlig berechtigt, wenn er sich zum Träger des Allgemeinen macht. Schelling hat hier mit der Betonung der realen Potenz und ihrer vorübergehenden Selbständigkeit die Erklärung des Bösen als der egoistischen Naturpotenz zu geben versucht und ebenso das persönliche Moment stärker hervorgekehrt. So konnte er der Theologie mehr gerecht werden, sofern diese auf die Sünde, auf die historische Person Christi, auf die Persönlichkeit überhaupt und auf die Überweltlichkeit Gottes ein stärkeres Gewicht legte. Wenn seine mit Boehme verwandte Theosophie nicht vielen Anklang fand, so hat er doch nicht nur philosophische Anhänger gefunden, wie Beckers in München, wie ihm auch Baader verwandt war, sondern auch theosophische Theologen wie Hamberger, Schöberlein, auch Martensen und Rothe haben sich von ihm anregen lassen. Es war besonders das Problem der Natur in Gott und die höhere Wertschätzung des Leiblichen, das diese Theologen anzog, das in der Schellingschen

Lehre von der Vereinigung des Geistes mit dem Leibe hervortrat. Wenn diese Schellingsche Spekulation zunächst weniger Anklang fand, so hat das seinen Grund teilweise darin, daß man sie zu sehr den gnostischen Phantasieprodukten ähnlich fand, teilweise aber auch in der beginnenden Abneigung gegen die Spekulation überhaupt. Schelling fand erst in der neuesten Zeit wieder mehr Beachtung, und wurde dann meist fälschlich pessimistisch gedeutet.

Der **deutsche spekulative Theismus** hat eine Fülle von Denkarbeit geleistet, was Drews, der Schüler Hartmanns, in seiner Schrift: Die deutsche Spekulation seit Kant, gerecht genug war anzuerkennen. Philosophen und Theologen, Protestanten, Katholiken und Griechen arbeiteten an den Problemen des Theismus. Manche Herbartianer, ferner Lotze, Fechner, Weiße, I. H. Fichte, Chalybäus, Ulrici, Trendelenburg, Harms haben auf verschiedene Weise, bald mehr spekulativ, bald mehr induktiv, die theistische Weltanschauung begründet. Protestantische spekulative Theologen, wie Rothe, Martensen, I. A. Dorner, und katholische Theologen, wie Sengler, Hirscher, Deutinger, Staudenmeyer, Leopold Schmid, Günther u. a., haben besonders an den Problemen der Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur Welt gearbeitet. Für die Theologie waren diese Versuche insofern von großer Bedeutung, als sie eine Harmonie zwischen Wissen und Glauben ermöglichten und besonders für eine ethisch vertiefte theologische Apologie des Christentums eine willkommene Handhabe boten. Das Wesen des Christentums als einer Religion, welche die Immanenz und Transzendenz Gottes vereinigt, das Verhalten Gottes zu der Welt und zu der Geschichte und zu der Religionsgeschichte insbesondere, die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen u. a. wurden hier von den verschiedensten Seiten besprochen. Man konnte glauben, daß der Friede zwischen Religion und Philosophie, zwischen Theologie und Philosophie dauernd befestigt sei. Es zeugt nicht gerade von großer historischer Gerechtigkeit, wenn man auch heute noch vielfach tut, als ob diese ganze theistische Bewegung bedeutungslos gewesen sei, aber begreiflich ist ein solches Urteil bei solchen, die immer noch unter dem Einfluß der empiristisch skeptischen metaphysikscheuen Strömung stehen.

Das Jahrhundert hatte mit der Spekulation begonnen, es endete mit den empirischen Wissenschaften. Es waren hauptsächlich drei Feinde, die der idealistischen Philosophie entgegentraten, und alle drei hatten die empirische Richtung gemeinsam. Es war einmal der Pessimismus in Verbindung mit dem Irrationalismus, sodann der Sensualismus in Verbindung mit Phänomenalismus und Psychologismus, endlich die exakte Forschung, zuerst die Naturforschung mit der mechanischen Entwicklungstheorie, sodann die Geschichtsforschung mit dem Historizismus.

Der Pessimismus entwickelte sich aus der Romantik und war teilweise der Ausdruck der Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Zustand des ökonomischen und politischen Lebens nach den Freiheitskriegen, es war aber eine Stimmung, die zuerst in der Poesie in ganz Europa zum Ausdruck kam, bevor sie sich in der philosophischen Theorie darstellte. Es ist der Unendlichkeitstrieb der Romantik, der sich auch bei **Schopenhauer** geltend machte, er hat seinen Pessimismus durch eine realistische Metaphysik gestützt; es ist der unendliche, stets begehrende, stets unbefriedigte Wille zum Leben, der sein Unglück inne wird, wie der Romantiker eine ferne, immer unerfüllte Sehnsucht hat. Im Grunde handelt es sich hier nicht um ein vernünftiges Wollen, sondern um einen blinden Lebenstrieb, und die empirische Unlustempfindung, aus der heraus ein Verdammungsurteil über die Welt gefällt und die Quiescenz des Willens verlangt wird. Auch darin ist Schopenhauer romantisch, daß er in der Kunst, besonders in der Musik, sich über das Unbefriedigende des Daseins wenigstens soweit erhebt, als durch das ästhetische Genießen der Wille vorläufig beruhigt wird. Auch darin ist er romantisch, daß er der indischen Literatur so große Bedeutung beilegt. Schopenhauer ist mit seiner Betonung des unvernünftigen Wollens, seiner pessimistischen Gefühlsweise, seiner aphoristischen, von der Zucht der Logik sich befreienden Denkart der direkte Antipode Hegels. Er ist negativ eudämonistisch gerichtet; an dem Christentum weiß er nur die negative weltfremde Richtung zu schätzen, die Verneinung des Willens zum Leben. Von Ethik im idealistischen Sinne ist hier überhaupt nicht die Rede. Seine Theorie des Mitleids ist negativ eudämonistisch; sein Ideal der Askese ist nur durch das vermeintliche Unglück des Willens motiviert. Diese pessimistische Theorie hat eine Anzahl von Anhängern gefunden: Bahnsen, Frauenstädt, Taubert, Mainländer u. a. Der Optimismus und Idealismus der absoluten Philosophie wurde durch diese — zum Teil dem Christentum feindliche — Richtung bekämpft, und wo sie dem Christentum sich annäherte, da war es der weltfremde asketische Zug des — mittelalterlichen Christentums, der anerkannt wurde, wie das z. B. von Deußen geschehen ist.

Ganz entgegengesetzt wandte sich **Feuerbach** von Hegel zu dem sensualistischen Anthropologismus, weil er aus der ätherischen Abstraktion sich nach Wirklichkeit, nach dem Leben sehnte. Der Mensch steht ursprünglich der Natur ohnmächtig gegenüber; er sucht sie mittels der Religion zu beherrschen, indem er göttliche Wesen aus sich heraus projiziert, die den Naturobjekten oder ganzen Gruppen des Naturlebens vorstehen und die er selbst glaubt beeinflussen zu können. Je mehr er aber die Herrschaft über die Natur durch seine Tätigkeit gewinnt, um so mehr werden diese göttlichen Wesen überflüssig, und schließlich erkennt

der Mensch sich selbst als den Kern der Gottheit und der Natur. Ganz ähnlich hat August **Comte** das religiöse, das metaphysische und das geschichtliche Zeitalter unterschieden. Als das einzig haltbare bleibt ihm die Menschheit, und er fordert eine Tätigkeit im Dienste der Menschheit, wie Feuerbach dasselbe in seinem Tuismus forderte. Auch hier hat man sich von dem theoretischen Interesse zu dem Praktischen, zur Befriedigung der Eudämonie gewendet, nur in positiver Bejahung des Lebens. Wir werden sehen, welchen Einfluß auch diese Theorie auf die Theologie gewonnen hat.

In ähnlicher Weise griff man die Position der absoluten Philosophie von dem **Neukantischen Standpunkt** an.

Hier knüpfte man an die Skepsis Kants in der theoretischen Metaphysik an und behauptete die Erkenntnis der phänomenalen Welt der Natur, erklärte dagegen jedes Hinausgehen über die Sinnenerfahrung für Dichtung, freilich für eine Dichtung, die wir nun einmal machen müssen, und die, wenn sie auch unsere Erkenntnis nicht fördert, praktisch doch in jedem Fall von Wert sein kann. Je weniger man das metaphysische Gebiet mehr zu betreten wagte, um so mehr erweiterte man das psychologische Gebiet durch exakte Beobachtung. Auch hier sollte man nur Phänomene erkennen; alle metaphysischen Fragen wurden beiseite geschoben. Aber um so mehr wurde man geneigt, das Gebiet der Psychologie auszudehnen, alle Vorgänge, von denen wir eine Erfahrung haben, als psychologische zu betrachten und so die empirische Psychologie zum Fundament alles Wissens zu machen. Auch die Religion hat es hiernach mit psychologischen Erlebnissen zu tun, deren objektive Wahrheit man nicht verifizieren kann.

Daneben aber kam die **exakte Naturwissenschaft,** meist auf den Kantschen Phänomenalismus sich stützend, zu voller Blüte mit ihrer Voraussetzung von der Unverbrüchlichkeit des mechanischen Naturzusammenhangs. In dem Gebiet des Organischen hatte der Darwinismus auf Grund vieler Einzelbeobachtungen die Deszendenztheorie zur Herrschaft erhoben, welche für alle Gattungen der Lebewesen einen gemeinsamen Stammbaum behauptete, der von der Grenze des Anorganischen bis zu dem Menschen hin eine stetige Steigerung der Gestalten aufweise. Ja, man versuchte sogar die geistige Entwicklung mit der leiblichen in Parallele zu setzen und eben damit auch das Werden aller geistigen Funktionen in ihrer Abhängigkeit von den leiblichen Veränderungen in dem phylogenetischen Prozesse aufzuweisen und so den **gesamten** Lebensprozeß **mechanisch** aus dem Kampf ums Dasein zu erklären. So löste die mechanische Darwinsche Entwicklungstheorie die dynamische und teleologische Evolutionstheorie ab.

Die Theologie wagte dieser veränderten Situation gegenüber großenteils nicht mehr, auf Metaphysik sich zu berufen. Sie*) knüpfte an die Kantsche Trennung von Naturlehre und praktischer Vernunft an und war geneigt, den Naturzusammenhang völlig sich selbst zu überlassen. Dagegen hielt sie sich um so mehr an die psychologischen Erlebnisse; sie verzichtete auf jede theoretische Gotteserkenntnis nicht aus dem Kantischen Grunde, weil uns die Anschauung fehle, sondern weil überhaupt unsere Begriffe in diesem Gebiete versagen und eine metaphysische Erkenntnis unmöglich sei. Um so mehr aber hob man die praktische psychologische Seite des religiösen Erlebnisses hervor und betonte einmal, daß wir durch die religiösen Vorstellungen uns zur Seligkeit über alles Leid gehoben fühlen — so sollte der Pessimismus überwunden werden — daß wir uns über alle Hemmungen der Natur durch die Gottesvorstellung erheben und daß, wenn es auch keine theoretischen Beweise für die Wahrheit der religiösen Vorstellungen gebe, doch das Bewußtsein der Stärkung des ethischen Willens durch die Gottesvorstellung oder das Gefühl der Beseligung im religiösen Leben ein viel besserer Beweis für die Wahrheit des religiösen Inhalts sei, als alle theoretischen Beweise. Gerade durch die Befreiung der Theologie von den theoretischen Beweisen, die immer in strittige unentscheidbare Fragen der Metaphysik führen, sei man in der Lage, sie vollkommen selbständig zu stellen. Zugleich aber hatte man den Vorteil, die Naturwissenschaften völlig freilassen zu können. Denn es handelte sich im wesentlichen in der Religion um psychologische Vorgänge, da war das Verhältnis zu der Wunderfrage ziemlich untergeordnet. Durch eine neue an Kant anknüpfende Wendung der Erkenntnistheorie glaubte man sich in dieser Position noch mehr befestigen zu können. Man unterschied Seinsurteile und Werturteile, und indem man für die Religion das Gebiet der **Werturteile** reservierte, glaubte man sich in seiner Festung sicher. Diese Werturteile wurden in scharfsinniger Weise erforscht. Man glaubte bei ihnen als einem obersten Gesichtspunkte für die Theologie stehen bleiben zu können. Es stellte sich zwar heraus, daß diese Werturteile sehr verschieden basiert sein können, daß sie zunächst einen völlig subjektiv individuellen Charakter tragen. Allein indem man nur das, was wirklich Stärkung des ethischen Willens gebe oder was mit dem Gefühl der Seligkeit dauernd verknüpft sei, als wertvoll bezeichnete, suchte man die Werturteile zu dem Charakter der Allgemeingültigkeit zu erheben. Man befand sich indes hier doch auf einem andern Niveau als Kant. Kant hatte die praktische Vernunft als das unbedingte Gesetz hingestellt, an dem der Wille gemessen wurde.

*) Vergl. meine Abhandlungen in den Protestantischen Monatsheften: Die Herrschaft der Ritschlschen Schule V. H. 11 und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie II. H. 11 und 12.

Bei Kant hing nicht der Wert der praktischen Vernunft von dem Werturteil ab. Er behauptete vielmehr, daß jeder mit ihr einen untrüglichen Richter, einen über allen Zweifel erhabenen Maßstab zur Selbstwertung besitze. Allein die neue Theorie ging vielmehr, wohl auch um die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Werturteils von aller Metaphysik durchzuführen, davon aus, daß auch die Anerkennung des Maßstabs für die Werte von der Zustimmung des Subjekts bedingt sei, daß man niemand zwingen könne, einen Wert anzuerkennen. Indem man so auch den Maßstab, an dem man den Wert messen sollte, selbst wieder von dem Subjekt abhängig machte, wurde der Bogen zu straff gespannt. Denn nun hatte man in der Tat keine Notwendigkeit mehr, auf der das Werturteil ruhte. Es war in das Belieben des Subjekts gestellt und damit individuell geworden. Man wollte zwar diesen individuellen Charakter des Werturteils möglichst einschränken, aber um das zu können, hätte man entweder wieder die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des praktischen Vernunftgesetzes behaupten oder auf andere allgemein gültige psychologische Bedürfnisse rekurrieren müssen. Damit hätte man nicht die Werturteile, sondern die notwendigen Seinsurteile über das Bestehen einer praktischen Vernunft, einer Norm der psychologischen Bedürfnisse zum Maßstab und Wertmesser für die Werturteile nehmen müssen; dann hätte man aber schwerlich die Metaphysik vermeiden können. So versuchte man der Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß man von dem individuellen Werturteil auf das der Gemeinde rekurrierte, was zugleich der empirischen Zeitrichtung entsprach. Die Unsicherheit suchte man in der Theologie noch besonders durch die Offenbarung in Christo zu beseitigen. Während man von diesem Standpunkte aus eine natürliche Theologie ablehnte, berief man sich auf die Offenbarung in Christus, der einen überwältigenden Eindruck mache und uns vergewissere, daß wir Gott als gnädig vorstellen dürfen, wenn wir die von Christus geoffenbarte Reichgottesidee uns aneignen und in unsern Willen aufnehmen. Freilich fragte es sich wieder, wie denn dies Werturteil über Christus begründet sei. Hier mußte man doch wieder einen Maßstab voraussetzen, an dem seine Offenbarung gemessen werden konnte, wenn man nicht einfach dabei stehen bleiben wollte, daß man eben mit seinem Willen diese Offenbarung akzeptieren müsse, um dann die Erfahrung von dem Wert derselben durch die erfahrene Willenskräftigung oder Beseligung zu machen. Damit würde man aber einen blinden Glauben an die Offenbarung in Christus zur Vorbedingung für die Heilserfahrung machen. — Diese praktische Richtung der Werturteile wurde bald auf die Willenserhebung über die Natur und ihre Hemmungen bezogen, dann nahm die Religion mehr voluntaristischen Charakter an — bald auf die Seligkeit, dann nahm sie mehr

eudämonistischen Charakter an und näherte sich wieder der agnostischen romantischen Stimmungsreligion. Der Einwand, der gegen diese Basierung der Theologie auf Werturteile erhoben wurde, daß noch nicht die Wahrheit einer Vorstellung dadurch garantiert sei, daß sie eine Baseligung oder Willenskräftigung zur Folge habe, wurde überhört. So ist es denn sehr wohl begreiflich, daß gerade von dem praktischen Standpunkte aus von einer noch weiter fortgeschrittenen Philosophie der Satz ausgesprochen wurde, daß es bei einer Wahrheit gar nicht auf die Uebereinstimmung des Begriffs mit dem Gegenstand ankomme, sondern nur auf die praktische Nützlichkeit dieser vermeintlichen Wahrheit. **Nietzsche** hat von seinem praktischen Standpunkte aus für die Wahrheit einzig und allein ihre Nützlichkeit für den Willen zur Macht als bedeutsam hervorgehoben und von hier aus eine Umwertung aller Werte verlangt, wobei er selbst aber völlig konsequent zugab, daß diese Betonung des Willens zum Leben, zur Macht seine individuelle Meinung sei; und doch konnte auch er nicht umhin, schließlich wenigstens zuzugestehen, daß wenigstens dieser Wille zur Macht die einzige Wahrheit sei, die man in dem Sinne anerkennen müsse, daß ihr auch Existenz zukomme, daß hier die Vorstellung dem Objekt entspreche, d. h. metaphysische Geltung habe. So ist es denn wohl begreiflich, daß man allmählich auch in der Theologie in wachsendem Maße zu der Einsicht gelangt, daß man mit Werturteilen allein nicht auskommen kann, so verlockend dieser Weg eine Zeitlang schien, um den Zeitströmungen gegenüber den Standpunkt des Glaubens zu wahren*).

Für den Ausbau der Theologie im einzelnen hat diese Theorie natürlich auch den Maßstab für die Wertung der überkommenen Dogmen geben müssen. Daß alle metaphysischen Elemente der Lehre nach Möglichkeit ausgemerzt wurden, versteht sich von selbst. Das schien eine bedeutende Vereinfachung. Nur war es bedenklich, daß die Unsicherheit in der Gotteslehre — Gott wurde schon von Ritschl als theoretische Hypothese bezeichnet —, überhaupt die mangelnde Gewißheit nun teils durch historische Offenbarung, teils durch das Urteil der Gemeinde befestigt werden sollte, wobei übrigens eine Differenz eintrat, je nachdem man mehr auf den Willen oder das Gefühl das Gewicht legte, indem im letzteren Falle eine Annäherung an die Mystik möglich wurde, freilich einer solchen, die auf jede metaphysische Basis verzichtete, während die voluntaristische Richtung sich zu der Mystik ablehnend verhielt. Im ganzen entsprach es diesem Standpunkt vielmehr, auf den überweltlichen Charakter der Frömmigkeit hinzuweisen,

*) Vergl. meine Abhandlung in der Studierstube V, 4.: Uber die Bedeutung der spekulativen Theologie für die Gegenwart.

d. h. im Grunde auf die Erhebung über die Natur und ihre Hemmungen, die aber Gegenstand des Erlebnisses sein sollte. Die Lehre von dem inneren Zeugnis des heiligen Geistes wurde in der Ritschlschen Schule abgelehnt oder umgedeutet, weil vielmehr auf das eigene Werturteil und die ergänzende Offenbarung und den Gemeindeglauben das Gewicht fiel.

Die empirische Forschung richtete sich aber nicht nur auf die Natur, sondern auch auf die Geschichte, und da man in der Philosophie an der Erkenntnis bleibender metaphysischer Prinzipien verzweifelte, so trat die Geschichte der Philosophie immer mehr in den Vordergrund. Das Gleiche fand in der Theologie statt. Man begnügte sich mit der historischen Erkenntnis der positiven Religionen um so mehr, je weniger man die Wahrheit der religiösen Ueberzeugungen feststellen konnte. Man konnte nun auch nicht mehr ein Grundprinzip der Erforschung des Christentums und der Religionsgeschichte zugrunde legen, das sich nach seinen verschiedenen Seiten entfaltete, wie es die von dem Idealismus beeinflußte Geschichtsschreibung versucht hatte. Auch in der Geschichte handelte es sich um Werturteile, und diese wandte man auf die historischen Erscheinungen an. So sollte Christus den Wert der Reichgottesidee verkündet und selbst durch sein Leben und Sterben bewährt haben. Wenn später sich die Tendenz zum Erkennen der christlichen Wahrheit zeigte, so war das natürlich eine Hellenisierung des Christentums, die dasselbe verfälschte. Von dem Werturteil aus kannte man nur Höhepunkte der Geschichte, aber keine Entwicklung, was insofern berechtigt erscheinen konnte, als die Entwicklungslehre, je empiristischer sie gestaltet wurde, um so mehr in die Gefahr kam, alles nur als relativ aufzufassen und damit jeden unbedingten Wert zu leugnen und so in eine praktische Skepsis zu geraten. Dem gegenüber hob man den Träger der Offenbarung als maßgebend hervor, indem man seine Persönlichkeit, seine praktische Wertschätzung und Lebensführung als maßgebend anerkannte. Freilich zeigte sich auch hier bald, wie die differente Wertschätzung auch eine differente Beurteilung der historischen Persönlichkeiten herbeiführte. Dazu kam, daß man schließlich gerade vom Werturteil aus der Kritik der historischen Persönlichkeiten sich nicht entziehen konnte und so einerseits bei den großen Persönlichkeiten, insbesondere bei Christus, viele Einseitigkeiten und Vorurteile, die in dem Zusammenhang derselben mit ihrer Zeit begründet waren, anerkennen mußte, während man andererseits bemüht war, dieselben Persönlichkeiten als Offenbarungsträger zu verkünden. Daß man schließlich so doch auch in der historischen Beurteilung den Wert der Offenbarung nach dem eigenen Wertmaß bestimmte, damit aber den Offenbarungscharakter wieder subjektiv verflüchtigte, schien man nicht zu bemerken. — Aber man konnte in der Geschichtsbetrachtung auch den kausalen Zusammenhang nicht

beseitigen. So kam man zwar immer mehr dazu, den Zusammenhang des Christentums mit den anderen Religionen im einzelnen zu erforschen, aber dabei ohne leitendes Prinzip nach der empirisch kausalen Methode zu verfahren. Das entsprach am meisten dem empirischen Charakter der Zeit, wurde aber für die Geschichte der Geisteswissenschaft und vollends der Religionswissenschaft um so bedenklicher, als man so immer mehr nur an der äußeren Oberfläche, den Äußerungen des religiösen Lebens hängen blieb, ohne den Kern und die leitenden Faktoren des geschichtlichen Prozesses zu verstehen. Wenn es keine objektiven, dem geschichtlichen Prozesse zugrunde liegenden realen Geistesmächte gab, sondern nur eine Betrachtung unter dem Gesichtspunkt subjektiver Werturteile, so mußte schließlich das Hauptgewicht in der Geschichtsforschung auf einzelne Persönlichkeiten fallen, und zwar nicht auf deren Ideen oder gar Einsichten, sondern auf ihre Erlebnisse und Stimmungen, während der geschichtliche Zusammenhang entweder ganz vernachlässigt wurde oder nur als Kausalzusammenhang in Betracht kommen konnte. Diese kausale Betrachtung führte zwar zu Exaktheit im einzelnen, was gewiß zu loben ist; aber zu einem völligen Verständnis der bewegenden Faktoren in der Geschichte konnte man schon deshalb nicht kommen, weil man den Zusammenhang des Geistes mit der Natur möglichst lockerte und zwei einander fremd bleibende Betrachtungsweisen nebeneinander hergehen ließ, die kausale und die nach Werturteilen — man sagte wohlweislich nicht nach Zwecken, weil das zu objektiv und metaphysisch hätte verstanden werden können.

Die empirische Richtung in der Theologie hatte noch eine Folge, durch die der Gesichtskreis wesentlich erweitert wurde, die Einsicht in die Bedeutung der Psychologie und der psychologischen Gesetze für das Verständnis der Religion und des Christentums insbesondere. Auch hier wurde die kausale Methode verwendet, und die Werturteile standen auch hier mit der kausalen Betrachtung nicht im Einklange. Es frug sich schließlich, ob man nicht auch die Entstehung der Werturteile aus der Gesetzmäßigkeit des psychologischen Mechanismus erklären könne. Je mehr man die Metaphysik des Geistes ablehnte, um so mehr waren die Werturteile der Gefahr ausgesetzt, selbst nur als Produkte des psychologischen Kausalzusammenhangs aufgefaßt zu werden, die lediglich subjektiv phänomenale Bedeutung hätten, wenn es nicht gelang, das Gebiet des psychologischen Mechanismus von dem Gebiet der Werturteile abzugrenzen, was auf bloß phänomenaler Basis sich schwer durchführen ließ.

Trotzdem kam es dazu, daß die Theologie von dem Standpunkt der Werturteile aus die abdankende Philosophie glaubte ersetzen zu können. Mit ihrer mehr als zweifelhaften Metaphysik sollte die Philosophie doch niemals über die bloße Naturbetrachtung hinauskommen

und dem Geiste nicht gerecht werden. Mit dem Gebiet der Werturteile sollte es aber die Philosophie nicht zu tun haben, sondern nur die Theologie. So sollte auch sie allein eine Weltanschauung unter diesem Gesichtspunkte, ein höchstes — allerdings praktisch gerichtetes Wissen zu Stande bringen. Die Religion und die Theologie allein können dem Seligkeitsbedürfnisse genügen und bringen mit Hilfe der Offenbarung eine Weltanschauung zu Stande, indem in dem Begriff des Reiches Gottes auch die Natur dem höchsten Werte, dem Seligkeitsbedürfnisse untergeordnet wird. Nur schade, daß dieses höchste Wissen es über eine subjektive Weltanschauung nicht hinausbringt und nicht im geringsten im Stande ist, sich gegen den Einwand, eine bloße Illusion zu sein, erfolgreich zu behaupten. So entsprach es auch der ganzen geistigen Strömung, daß die praktischen Fragen im religiösen Leben auch im Vordergrunde standen und man alles das für religiös minderwertig ansah, was sich nicht durch praktische Erfolge legitimieren konnte. Damit trat auch das Kircheninstitut wieder weit mehr in den Vordergrund; und eben das war es, was dieser Richtung auch bei praktischen Kirchenmännern ein großes Ansehen verschaffte. Freilich konnte man auf der anderen Seite nicht verkennen, daß eine völlig skeptische Erkenntnistheorie, die zwischen theoretischem Erkennen und Werturteil eine Kluft befestigte, doch gegen skeptische Angriffe nicht völlig gesichert sei. Und so ist es denn vollkommen begreiflich, daß auch diese Schule schließlich sich in einen mehr konservativen, der Offenbarungs- und Gemeindeautorität mehr zuneigenden, überwiegend supranatural gerichteten Teil und einen anderen spaltete, der ein größeres Gewicht auf die Selbstständigkeit der religiösen Werturteile legte. Doch ist dieser Unterschied der Natur der Sache nach ein fließender.

Die Nation war vor große praktische Aufgaben gestellt im staatlichen und sozialen Leben. Weder ein bloß theoretisches noch bloß ein ästhetisches Ideal konnte ihr genügen. Es handelte sich um nationale Machtentfaltung im Weltverkehr, um Ausnutzung technischer Tüchtigkeit, um Kultur. Da ist es gewiß von höchstem Werte, wenn darauf hingewiesen wird, daß die praktischen Aufgaben nicht ohne die religiöse Weltanschauung durchgeführt werden können, welche den Mut verleiht, all die Hemmungen zu überwinden, welche der Lösung der praktischen Aufgaben entgegentreten. Daß man so auch die Religion wesentlich unter den praktischen Gesichtspunkt stellte, ist ganz begreiflich. Allein im Zusammenhang mit dem skeptischen Empirismus hat man sich dazu bestimmen lassen, das theoretische Erkennen, das nur Erkennen der Naturphänomene sein sollte, als wertfreies Erkennen zu kennzeichnen. Das Erkennen ist so völlig entwertet; Wert hat nur das, was praktischen Zwecken dient, das Erkennen ist nur als Mittel für

praktische Zwecke wertvoll. Dieser Stimmung hat am entschiedensten Nietzsche Ausdruck gegeben. Für ihn kommt die Wahrheit nur in soweit in Betracht, als sie dem höchsten Werte dienlich ist; ja es kommt nur darauf an, daß etwas für wahr gehalten wird, das für praktische Zwecke nützlich ist. Ob es wahr ist, ist im Grunde gleich. So ist das Erkennen überhaupt keine eigene Funktion des Geistes mehr, sondern nur Mittel für praktische Zwecke. Wonach sollen aber diese bemessen werden? Nietzsche kennt nur den Willen zum Leben, der ihm Willen zur Macht ist, als obersten Zweck und denkt demgemäß atheistisch. Wenn man nur von Werturteil redet, in dem Sinne, daß man jede vernunftnotwendige Einsicht beseitigt, so kann man sich schließlich nur auf Gefühls- und Instinkturteile berufen, die ihrer Natur nach individuell sind. Wenn die Gottheit nur die Seligkeit oder die Erhebung über die Natur garantieren soll, so kann man wohl fragen, ob ihre Vorstellung nicht eine überflüssige Illusion ist, wenn sich derselbe Wert oder der Wert, den man für den höchsten hält, ebensogut auf anderem Wege erreichen läßt, wie Nietzsche annimmt. Wenn die Theologie auf Werturteile allein sich stützen will, d. h. bloß praktischen Charakter annehmen will — denn das bedeuten die Werturteile im Gegensatz gegen theoretische Erkenntnis — so kann sie auch keine allgemeingiltigen Resultate gewinnen. Denn das Werturteil bezieht sich immer nur auf die praktischen Interessen des Subjekts. Welche das aber sind, das hängt ja eben wieder vom Subjekt ab, da ja die theoretische Erkenntnis der Vernunft ausgeschaltet ist. Man nat von Normwerten geredet. Aber entweder sind diese Normen ganz abgesehen von der Wertung **in sich** notwendig und sind der **Maßstab** der Bewertung der Subjekte, oder, wenn sie erst durch die Wertschätzung des Subjekts einen normativen Charakter erlangen würden und ihn nicht **unabhängig** von dem werturteilenden Subjekt — wie sich dieses zu der Norm auch stellen möge — schon haben, so würde dieser normative Charakter nicht allgemeingültig sein.

So ist denn auch die Philosophie auf dem Wege, aus der sensualistischen Skepsis sich zu erheben. Vielfach wird die Parole ausgegeben statt zurück zu Kant, zurück zum Idealismus. Manche wollen noch die Werttheorie mit dem Naturerkennen verbinden, ohne die Metaphysik gelten zu lassen, kommen dabei aber doch der Metaphysik so nahe, daß entweder ihre Normen (Windelband) oder ihre Naturerkenntnis (Riehl) sich doch an die verbotene Metaphysik anlehnen muß, ganz abgesehen davon, daß dieser Versuch es nicht zu einer einheitlichen Weltanschauung bringt. Andere gehen deshalb auf das gesamte Geistesleben, das theoretische wie das praktische zurück und verlangen, daß man dasselbe in seiner Einheit zusammenfasse in einem noologischen Erkennen, das aus der gegebenen Wirklichkeit die zugrunde liegenden Grundrichtungen

erschaut, und sich der Einheit des Geisteslebens bewußt wird, wie denn auch in dieser überempirischen Einheit der metaphysische Wahrheitsgehalt der Religion begründet sein soll (Eucken). So ist auch der Pessimismus in der Abnahme begriffen, wie die Hartmannsche*) Philosophie beweist, die einmal die Logik in der Weltentwicklung und den Zweck in der Natur anerkennt, ebenso aber eine auf induktiven Schlüssen ruhende Metaphysik unternommen und dem Agnostizismus den Krieg erklärt hat; und wenn er auch noch nicht den Pessimismus völlig überwunden hat, so bezeichnet er doch den Übergang von dem pessimistischen Empirismus zum Idealismus. In dieser Bewegung befinden wir uns noch, die man kurz damit bezeichnen kann, daß man bald vorsichtiger und schwankend, bald entschiedener die Notwendigkeit der **Einheit der praktischen und theoretischen Richtung** betont, durch die empirischen Erkenntnisse in Natur und Geschichte, und in der Psychologie bereichert die Gedankenwelt des deutschen Idealismus aufs Neue verarbeitet, um so zu einer noch tiefer begründeten einheitlichen Weltanschauung zu gelangen. Man hat die Deutschen das Volk der Denker unb Dichter genannt mit dem Nebensinn, daß sie dem praktischen Handeln fern stehen. Das kann man aber sicher nicht von der Zeit des deutschen Idealismus behaupten, der seine Anhänger zu den größten patriotischen Taten begeisterte. Gerade weil sie keine theoretischen Skeptiker waren, waren sie nicht gelähmt; heutzutage, wo wir praktisch gerichtet sind, auf Machtentfaltung, auf technische Vervollkommnung, bedürfen wir um so mehr des Idealismus, um nicht in dem bloßen Machtbewußtsein und Machtstreben die höheren Gesichtspunkte zu verlieren.

Die Theologie aber wird ebenso unter Verwertung des in rastloser religionsgeschichtlicher, neutestamentlicher, kirchen- und dogmengeschichtlicher Forschung gewonnenen, unter Verwertung der religionspsychologischen Forschungen, doch wieder dazu zurückkehren müssen, das Christentum nach seinem Wahrheitsgehalt zu untersuchen, und den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wissenschaft und religiösem Leben, zwischen Erkennen der Wahrheit als einer selbständigen Aufgabe und religiösem Fühlen und Wollen zu beseitigen. Denn wenn die Religion keine Wahrheit hat, die erkannt werden kann, wenn ihre Vorstellungen nur praktisch wertvoll sind, so wird auch auf die Dauer die Praxis durch die Skepsis gelähmt. Die großen spekulativen Theologen des vorigen Jahrhunderts waren es gerade, die auch an den praktischen Aufgaben des religiösen und kirchlichen Lebens, an der inneren Mission,

*) Vergl. meine Abhandlungen: Hartmanns Philosophie des Unbewußten: Studien und Kritiken 1881. H.'s Kategorienlehre: Protestantische Monatshefte II H. 2—6; Ed. v. H.: Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Band 129.

an der Einführung neuer Kirchenverfassungen, an allerhand Arbeiten in sozialem Interesse sich auf das lebhafteste beteiligten.

Fassen wir kurz das Erörterte zusammen! Das neunzehnte Jahrhundert stellt einen reichen Entwicklungsgang dar. Die Philosophie brachte durch ihren Einfluß die Theologie zu eigener Vertiefung. Es wurde das Wesen der Religion nach der objektiven und der subjektiven Seite als Glauben gründlich untersucht, das Verhältnis des Glaubens zum Wissen erforscht, und ein Ideal der Religion aufgestellt, zu dem die christliche Religion in Beziehung gebracht wurde. Dadurch wurde die Methode der theologischen Forschung wie der Inhalt der Theologie beeinflußt. Der wesentlichste Gesichtspunkt war, das Wesen der christlichen Religion allseitig mit Hilfe der Spekulation und der Geschichtsbetrachtung zu erforschen. Beides, Spekulation und historische Forschung sollten sich durchdringen. So wird die Theologie veranlaßt, von dem, was sie als das Zentrum ansieht, alles übrige zu beurteilen. Dadurch wird aber der Bau der Theologie, der historischen wie der systematischen weit straffer, die Erkenntnis durch verbesserte Methode klarer und einheitlicher bestimmt. Es werden aber auch andere Kategorien angewendet, als in der alten Dogmatik. Die physischen, juristischen, reinmetaphysischen Kategorien (ob Sünde Substanz oder Accidens sei usw.) werden durch ethische ersetzt. Insbesondere wird die Gotteslehre vertieft durch den Gedanken, daß Gott als lebendiger Geist sich mit sich selbst vermittelt, daß er ethischer Gott sei, Gottes Wirken in der Natur und im Geistesleben wird lebendiger erkannt, die Gesetzmäßigkeit des Naturzusammenhangs mit Gottes Wirken harmonisiert. Die Vereinigung Gottes und des Menschen wird mit mystischer Tiefe und zugleich so bestimmt, daß die Religion Quelle der Tätigkeit ist. Das Christentum wird als eine rationale, der Idee der Religion entsprechende Religion, als die Vollendung der religiösen Vernunft, als die Religion der versöhnten, ethisch bestimmten Gottmenschheit aufgefaßt, die Geschichte des Christentums und des Stifters der christlichen Religion wird historisch kritisch erforscht und zugleich spekulativ begriffen als die Geschichte des Eintrittes der gottwohlgefälligen Menschheit, des Eintrittes des Gottesreiches, des Reiches geistiger Freiheit, des Vorsehungsglaubens, des völligen Aufgenommenwerdens des Endlichen ins Unendliche, der bewußten Gottmenschheit, der Liebesoffenbarung und Überwindung des egoistischen Naturlebens, kurz der rationalen, der Idee der Religion entsprechenden Religion, als deren Repräsentant Christus angeschaut wird. Daß diese Auffassungsweise keineswegs die praktischen Interessen versäumte, sondern nur die theoretische Basis für praktische Betätigung bildete, wird der zugestehen müssen, der die im vorigen Jahrhundert so reichen praktischen Bemühungen um das christliche Vereins- und Verfassungs-

wesen, um die Union und die Bestrebungen um die Gestaltung des sozialen Lebens berücksichtigt.

Als dann der Pessimismus, Empirismus, Positivismus, Psychologismus, die mechanische Entwicklungstheorie mit ihrer ausschließlich kausalen Betrachtung, der Historizismus mit seiner rein kausalen Geschichtsbetrachtung zur Herrschaft kamen, suchte man das Christentum dadurch zu retten, daß man allen Zusammenhang mit der Metaphysik fallen ließ und sich auf bloß praktische Werturteile zurückzog. Da aber von der theoretischen Erkenntnis losgelöst die Werturteile nur subjektiv blieben, so wandte man sich zur Ergänzung an die geschichtliche Offenbarung und den Gemeindeglauben. Damit trat die Gewißheit der Person gegenüber der Kirche als Heilsinstitut zurück, die die mangelnde Gewißheit ergänzen sollte. So hatte nun die Theologie ein in sich abgegrenztes Gebiet und man wandte sich immer mehr den praktischen Aufgaben zu. Auch in der Geschichte wurde nur das praktisch wertvolle wirklich gewertet, die Versuche theoretischer Erkenntnis dagegen als minderwertig bei Seite geschoben (Hellenisierung des Christentums). In der Geschichte wurde entweder nach der exakten Methode Einzelforschung getrieben, ohne daß man dem tieferen Zusammenhang nachging, oder es wurden einzelne Persönlichkeiten als Höhepunkte daraufhin beurteilt, ob und wie weit sie dem üblichen Werturteil genügten oder nicht. Immerhin wurde auch so die Kenntnis des historischen Stoffes im einzelnen erweitert und ebenso die empirische Psychologie des religiösen Lebens erforscht. Dieses letztere insbesondere war in der Periode des Idealismus vernachlässigt. Auch gelang es durch das Werturteil wenigstens eine Zeit lang die selbständige Stellung der Theologie zu behaupten.

Schon während der idealistischen Periode hatte eine erneute konfessionell-kirchliche Richtung sich mit dem Pietismus verbunden und gegenüber dem Einfluß der Philosophie auf die kirchliche Autorität der Bekenntnisse, die das wahre Verständnis der Offenbarung enthielten, sich berufen und ebenso war eine einseitige biblische Theologie von verschiedenen Seiten vertreten. Diese positiv autoritativen Richtungen traten nun, da bei Ablehnung aller theoretischen Erkenntnis die Werturteile ein unsicheres Fundament der Theologie zu sein schienen, um so kräftiger mit ihrer Neigung hervor, sich an die empirisch gegebene Offenbarung in Schrift und Bekenntnis zu halten, als die Vertreter der Werturteil-Theologie der kritischen Betrachtung dieser Autoritäten und der Geschichte Jesu sich zugänglich zeigten, und dadurch ihre Berufung auf die Offenbarung selbst wieder erschütterten. Aber auch diese orthodoxen und biblischen Strömungen waren doch ebenfalls von der freieren Form des theologischen Denkens vielfach beeinflußt. In der idealistischen

Periode konnten sie sich nicht völlig dem Einfluß des spekulativen Denkens entziehen und kamen zu allerhand Heterodoxien in einer subordinatianischen Trinitätslehre, einer kenotischen Christologie, einer Schleiermacherisch angehauchten Versöhnungslehre, ja selbst von lutherischer Seite, einer calvinischen Abendmahlslehre. Ebenso lehnten sie aber auch eine kritische Betrachtung der Schrift nicht völlig ab, wohl aber die orthodoxe Inspirationslehre und erkannten in der Geschichte des Christentums eine Entwicklung der Lehre auf ihre Weise an (z. B. Thomasius). In der Periode der Skepsis aber verfehlten manche von ihnen nicht, ihren Glauben an die Autorität skeptisch zu begründen (Nathusius) oder sich von aller Metaphysik möglichst fern zu halten.

Als die Hochflut des Empirismus vorüber war, und der Rückkehr zum Idealismus das Wort geredet wurde, der übrigens niemals ganz ausgestorben, wenn auch eine Zeitlang stark zurückgedrängt war, begann sich auch in der Theologie die Einsicht nach und nach wieder Bahn zu brechen, daß man mit den Werturteilen in Verbindung mit dem Historizismus nicht stehen bleiben könne. Soll die Theologie zu allgemeingültigen Resultaten kommen, die nicht bloß subjektiven oder autoritativen Charakter tragen, so wird sie den idealistischen Faden wieder aufnehmen und erneute Versuche der Verbindung von Spekulation mit historischer Forschung machen müssen. Es wird ihre Aufgabe sein, den Gegensatz des theoretischen Erkennens und des praktischen Interesses, der empirischen und der spekulativen Forschung, der rationalen und der historischen Seite des Christentums auf Grund einer Philosophie auszugleichen, die die Naturphilosophie und Metaphysik des Geistes in der absoluten Einheit der Gottheit zu begründen vermag*).

Positive Thesen.

1. Die deutsche Theologie muß auf dem Grunde ihrer Entwicklung im vorigen Jahrhundert zu einer erneuten Synthese des historischen und idealen Faktors kommen. Sie muß das Wesen der christlichen Religion nach der empirischen und spekulativen Seite erforschen.

2. Es genügt nicht, bei der Empirie stehen zu bleiben, sich auf Geschichte, Schrift, Kirche, eigenes Erlebnis zu berufen. Auch die

*) Vgl. meinen „Grundriß der Religionsphilosophie“ und die „Enzyklopädie der Philosophie“.

Wahrheit des eigentlichen Inhaltes der christlichen Religion muß erkannt werden.

3. Jede Form der doppelten Wahrheit muß vermieden werden. Was als Erlebnis behauptet wird, muß als dem Wesen des Menschen entsprechend erkannt und seinem Wahrheitsgehalt nach verifiziert werden.

4. Das ist nur möglich, wenn es eine metaphysische Erkenntnis gibt, die auch die Metaphysik des **Geistes** und die **Gotteslehre,** wie die Natur umfaßt, deren Quellen zu erforschen sind. Hier hängt die Theologie mit der Philosophie zusammen.

5. Die Verbindung des Historischen im Christentum und des Metaphysischen kann nur so beschaffen sein, daß die Metaphysik, die Vereinigung des Menschen mit Gott, das Grundlegende ist, eine Einigung, die sich im Erkennen, Fühlen, Wollen vollzieht, die aber vor allem gewußt und als wahr erkannt werden kann.

6. Aber das Metaphysische will **jederzeit** historisch werden, in jedem Menschen zum Bewußtsein kommen. Das historisch Gewordene ist imstande, den Späteren Anregung zu geben, um zu eigener Gewißheit zu kommen. Hier liegt die Bedeutung der Persönlichkeiten für die Religion, insbesondere der Religionsstifter. Da aber das Prinzip in den Individuen sich immer aufs neue konkret gestaltet, so ist es jedem Nachfolgenden vergönnt, selbst über das Vorangehende zu urteilen, sich von ihm anregen zu lassen, aber es ebenso teils mit den Mitteln der historischen Methode auf seine Tatsächlichkeit hin zu prüfen, teils es in eigener Erfahrung sich anzueignen, teils endlich es spekulativ nach seinem Wahrheitsgehalt zu untersuchen und auf immer vollkommneren Ausdruck zu bringen. (Freiheit eines Christen!)

7. Der Satz des Idealismus bleibt deshalb zu Recht bestehen, daß die Religion selbst als Erscheinungsform der Vernunft rational sein muß, und daß die Übereinstimmung im religiösen Gebiet auf einem allgemein gültigen, sich stets in den Frommen realisierenden Prinzip begründet ist, das dem Vernunftideal der Religion entspricht.

8. Hierdurch ist nicht ausgeschlossen, daß sich dieses Prinzip in mannigfachen individuellen Formen auslebt, ohne deshalb aufzuhören, allgemeingültiges Prinzip zu sein.

9. Dieses Prinzip, das dem Ideal entspricht, tritt in die Geschichte ein, kann aber **nie** auf bloß historischem Wege als dem Ideal entsprechend erkannt werden. Es hat eine überempirische Begründung, die nötig ist, ist aber zugleich Prinzip für das Verständnis des **Zusammenhangs** der Geschichte.

10. Die Idee der **Entwicklung** hat für die Geschichte ihre Bedeutung. Man kann nicht nur von einem abstrakten Standpunkte aus Werturteile

über geschichtliche Erfahrungen fällen. Man muß vielmehr ein Prinzip anerkennen (wie das christliche), zu dem sich der religiöse Prozeß der Menschheit erhebt, und das sich in verschiedenen Stadien unter Benutzung des Kausalzusammenhangs in seiner eigenen Geschichte darstellt. Ich habe das in meiner Dogmengeschichte und der Entstehung der Dogmen in bezug auf die Geschichte des Christentums zu zeigen versucht.

11. Die lediglich mythische Auffassung Christi hat insofern Recht, als sie in der Religion einen übergeschichtlichen Inhalt annimmt; nur irrt sie, indem sie diesen übergeschichtlichen Inhalt mehr als Sache der Phantasie statt als Wahrheit betrachtet. Sie verkennt aber ebenso, daß das religiöse Prinzip sich in der Geschichte in individueller Gestalt realisiert, wenn freilich auch die Tendenz zur Idealisierung historischer Persönlichkeiten in der Religion besteht.

12. Die Berechtigung dieses Standpunktes muß durch eine zusammenhängende, methodisch ausgebildete Weltanschauung erwiesen werden, die den Standpunkt der Einigung der Immanenz und Transzendenz in bezug auf das Verhältnis von Gott und Welt durchführt. Ich habe diesen Standpunkt in meiner Religionsphilosophie und Enzyklopädie der Philosophie zu begründen versucht.

Recht und Schranken des Evolutionismus in der Ethik.

Von Professor D. *Artur Titius*, Göttingen.

Das von mir gewählte Thema scheint mir für einen internationalen Kongreß, wie den unseren, in hohem Maße geeignet zu sein. Zunächst deshalb, weil die Frage nach dem Verhältnis der Ethik, zumal der christlichen, zum Evolutionismus im Gesamtbereich unserer modernen Kultur als eine brennende empfunden wird. Ist doch in der sog. „modernen Weltanschauung" der Entwicklungsgedanke der markanteste Zug und der am allgemeinsten anerkannte. Aber dazu kommt noch ein weiterer Grund, der nämlich, daß die Fragen, von denen ich sprechen will, durchaus nicht nur durch deutsche, sondern ganz in demselben Maße durch ausländische Forscher in Fluß gebracht sind. Davon allerdings darf ich reden, daß auch in Deutschland der Entwicklungsgedanke festgewurzelt ist, ja, daß er hier zuerst seine Wurzeln stark und kräftig in das Erdreich der Wissenschaft, zunächst der **historischen** Wissenschaft hineingetrieben hat.

Ich will aber davon nicht weiter sprechen, denn Sie werden sich erinnern, daß alle meine Herren Vorredner, daß Herr von Soden, daß Herr Gunkel, daß eben auch Herr Dorner mehrfach auf den Entwicklungsgedanken hingewiesen haben. In der Tat, es würde für uns heute in dem Bereich auch der geschichtlichen Theologie, der Erforschung der Ursprünge des Christentums, ganz ausgeschlossen sein, auf diesen Gedanken zu verzichten, denn die theologische Forschung zeigt, wie sich das Christentum im Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur in einer zusammenhängenden Reihe von Phasen entfaltet hat, die wir wenigstens in großen Zügen mit voller Sicherheit zu zeichnen vermögen. Gleiches ergibt die Zusammenwirkung verschiedenster Forscher, soviel auch zu tun übrig bleibt, für die allgemeine Geschichte der Religion und der Religionen. Daß in dieser Erforschung der geschichtlichen Entwicklung deutsche Wissenschaft vorangegangen ist, ist unbestritten.

Auf der anderen Seite aber ist es ebenso deutlich, daß für den Entwicklungsgedanken auf dem Gebiete der **Biologie** nicht die Deutschen in erster Linie die Führung gehabt haben, sondern neben und vor Deutschen sind es der große Franzose Lamarck, der große Engländer Darwin gewesen, die da etwas Neues heraufgeführt haben. Zwar macht heute

auf dem Gebiete der Biologie die Entwicklungslehre eine Zeit der Sichtung und der Krise durch. Der „Darwinismus“ ist lebhaft angefochten und gilt vielen Naturforschern als unhaltbar. Aber davon ist der allgemeine Entwicklungsgedanke oder die Deszendenztheorie nicht berührt, die Lehre, daß die heutigen Lebewesen mit Einschluß der Menschen sich im Laufe der Generationen aus relativ wenigen einfachsten (vermutlich einzelligen) Urwesen zu den jetzigen höchst mannigfachen und komplizierten Formen entwickelt haben; vielmehr muß diese Annahme auf Grund zahlreicher, wenngleich nicht lückenloser Beobachtungen wie aus logischen Gründen als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden.

Und für uns alle als Christen und als Theologen ist nun die große, vielleicht bange Frage die: wie verhält sich denn der Gedanke, daß das Leben sich aus niedrigsten Formen, vielleicht aus einzelligen Wesen, emporringt, allmählich durch das tierische Leben sich hinaufringt zum Menschen, sich hinaufringt im Laufe der vielen Jahrtausende und Jahrhunderttausende bis zu der Kultur und dem Kulturmenschen, den wir heute kennen — — wie verhält sich dieser Gedanke zu unseren Anschauungen? Aus dieser Auseinandersetzung habe ich nun ein bestimmtes Moment herausgenommen, eben die Frage: wie verhält sich dieser Gedanke eines Aufsteigens aus einfachsten, unvollkommensten Formen zu unserer heutigen Stufe hinauf, zu unseren **sittlichen** Anschauungen? Hier nämlich können wir auf festen Boden kommen; denn mag man in Sachen des Glaubens und der Weltanschauung noch so verschieden urteilen, das ist uns allen fest und gewiß, daß wir in Sachen der Sitte und der Sittlichkeit nicht in gleichem Maße auseinander gehen dürfen, falls nicht der gesammte Fortschritt der Menschheit wieder zurückgedämmt werden soll.

Wenn ich mich nun frage: was kann ich ethisch dem Entwicklungsgedanken abgewinnen? so sage ich: es ist leicht, davon zu reden, was dieser Gedanke der Sittlichkeit an Neuem und Wichtigem bringen kann. Wenn ich davon überzeugt bin, daß in langem, in tausendjährigem Ringen das geworden ist, was wir heute haben, dann werde ich auch das, was veraltet ist, mir zwar nicht mehr aneignen, aber ich werde es mit Respekt, ich werde es mit einer gewissen Pietät betrachten. Ich weiß, daß auch darin Sinn, Vernunft, Bedeutung gelegen hat und daß es gar nicht so leicht ist, wie die Stürmer denken, auch nur einen Schritt auf dem Wege der Hinaufbewegung vorwärts zu kommen.

Und weiter! Wenn ich ernsthaft bedenke, daß in einem langsamen Aufwärtssteigen Kultur und Sittlichkeit sich entwickeln, nun wohl, dann bin ich durchdrungen von der Überzeugung, daß ich nicht stille stehen, nicht im Genuß ersticken darf, daß ich Aufgaben habe; es heißt

auch für uns: höher hinauf! Pflanze dich nicht nur fort, sondern pflanze dich und die Deinen hinauf! So liegen hier in der Tat große und wichtige Gedanken vor.

Nicht minder bedeutend erweist sich der Entwicklungsgedanke für unsere wissenschaftliche Erkenntnis der sittlichen Vorgänge. Wenn Schäffle den Bau der Gesellschaft in Parallele mit dem Zellenbau des Organismus stellte, wenn die Verwandtschaft der geselligen Triebe der Tiere mit der geselligen Natur des Menschen erkannt wurde, wenn aus alledem die menschliche Gesellschaft sich in ihrer wesentlichen Struktur als notwendiges Naturprodukt ergab, so war damit gegenüber der vielfach in der Ethik herrschenden Betonung des egoistischen Interesses eine epochemachende Erkenntnis gewonnen. Gewiß war es, um einen zweiten Gesichtspunkt hervorzuheben, sehr einseitig, wenn Spencer glaubte, das Gute als möglichst vollständige Anpassung an die Umgebung begreifen zu können, aber wer vermöchte zu leugnen, daß damit ein wesentliches Element des sittlichen Handelns richtig erfaßt ist, ein Moment, welches zu der nationalen und historischen Färbung des Sittlichen in sehr hohem Maße beiträgt. Auch das sittliche Handeln muß sich begreiflich machen lassen als ein Element der Lebensentfaltung überhaupt, bei der innerer Drang und äußere Verhältnisse zusammenwirken. Wenn ferner unsere ethische Auffassung sehr viel freier von Prüderie geworden ist, dem Natürlichen sein Recht und seine Ehre beläßt, so ist trotz aller naturalistischen Ausschreitungen hier doch die dankenswerte Anregung der Naturforschung gar nicht zu verkennen. Neben den neuen prinzipiellen Gesichtspunkten, die sich für die Ethik erschlossen, nenne ich die unermeßliche Fülle von neuem Anschauungsmaterial, das ihr durch die vom Entwicklungsgedanken befruchtete Ethnologie und Kulturgeschichte zugeführt wurde. Man braucht, noch ganz zu schweigen von feineren Problemen, wie dem Werden und der Verbreitung sittlicher Ideale und Gefühle, nur die heutige konkrete Auffassung von Familie, Staat und Gesellschaft mit den abstrakten, idealistisch färbenden Schilderungen früherer Zeiten zu vergleichen, um der umwälzenden Kraft der neuen Studien und des Fortschritts an Lebenswahrheit sich unmittelbar bewußt zu werden. Das sittliche Handeln wird heute nicht mehr bloß von den Idealen des Theoretikers in seiner Studierstube aus betrachtet oder von sogenannten psychologischen Reflexionen aus konstruiert, sondern an konkreten Tatsachen veranschaulicht und von ihnen aus verstanden.

Da stellt sich denn vor allem die Mannigfaltigkeit sittlichen Handelns und sittlicher Anschauung heraus. Das Sittliche ist nicht immer und überall das gleiche, sondern es ist je nach Sitte, Gewohnheit und Kulturstufe, nach Anlage und Individualität durchaus verschieden. Indem

aber die vielerlei Phasen folgerichtig in eine Reihe gruppiert werden, ergibt sich ohne Zweifel, daß das Sittliche selbst ein Werdendes ist, das von dem primitiven Menschen bis zu unserer Kulturstufe hin eine zusammenhängende Kette von Entwicklungsstufen durchlaufen hat. Damit lösen sich Schwierigkeiten, die der alten idealistischen Auffassung der Ethik unüberwindlich waren. Von jeher ist es dieser Anschauung anstößig erschienen, daß nicht nur die Sitten, sondern auch die sittlichen Grundsätze nicht überall, entsprechend der Einheit der Vernunft, die gleichen sind. Erkennt man dagegen, daß die sittlichen Grundsätze stets mit der Gesamtlage einer Gemeinschaft aufs engste zusammenhängen und mit ihr zusammen sich verändern, erkennt man, daß sie selbst einer geschichtlichen Entwicklung unterliegen, die je nach Ausgangspunkt und konkreten Bedingungen einen sehr verschiedenen Verlauf nehmen kann, so wird man sich auch nicht mehr verwundern können, nicht nur einer Mannigfaltigkeit, sondern auch einer Gegensätzlichkeit, ja direktem Widerspruch unter den so entstandenen Grundsätzen zu begegnen. Der Entwicklungsgedanke gestattet also hier, Tatsachen anzuerkennen und verständlich zu machen, die von älteren ethischen Methoden aus unfaßbar blieben.

Eine bekannte Schwierigkeit des ethischen Theoretikers bildet die Tatsache des irrenden Gewissens. Das Mittelalter unterschied zwischen dem eigentlichen Prinzip des Gewissens, das als untrüglich angesehen wurde, und seiner Anwendung auf den einzelnen Fall, die eine fehlerhafte sein konnte. Bis auf Kant hin, ja vielfach bis in unsere Zeit wird im Grunde diese Unterscheidung aufrechterhalten. Aber die Annahme eines, unter Umständen fehlerhaften Schlußverfahrens scheitert an der psychologischen Art der Gewissensvorgänge, für die nicht eine Art von logischem, verstandesmäßigem Schließen charakteristisch ist, sondern vielmehr unwillkürlich auftretende Gefühle des Gefallens oder Mißfallens an einer Handlung. Der kategorisch gebietenden sittlichen Vernunft einen Irrtum beizumessen, hielt Kant für so unmöglich, daß er meinte, ein Ketzerrichter könne kein gutes Gewissen haben. Indes nicht nur tiefer, sondern auch zutreffender urteilte Goethe, wenn er den Kampf der Überzeugungen mit einander in der Geschichte für ihren größten Reiz erklärte. Daß auch der im Gewissen sich geltend machende Vernunfttrieb irren kann, werden wir als unzweifelhafte Tatsache anerkennen müssen. Die Entwicklungslehre macht nun diese Tatsache vollkommen verständlich, indem sie auch das Gewissen als ein werdendes und zwar im Milieu der gesamten Kulturideen einer Gemeinschaft werdendes betrachtet. Denn auf dieser Grundlage kann es nicht befremden, nicht nur daß wir vielfach das Gewissen in einem Zustande der Unreife und Unsicherheit, sondern selbst daß wir es unter

besonderen Bedingungen im Gegensatz zu den wahrhaft sittlichen Ideen antreffen, denen die Zukunft gehört.

So lernen wir die Erkenntnis des Guten und den sittlichen Instinkt des Gewissens als ein werdendes, in reicher Mannigfaltigkeit, individueller und nationaler Verschiedenheit werdendes, auf einer Reihe von Stufen äußerer und innerer Kulturentfaltung geschichtlich werdendes ansehen; wer erst einmal erfaßt hat, wieviel lebenswahrer und mit der Wirklichkeit geeinter eine solche evolutionistische Ethik wird, als die alte theologische oder idealistische mit ihren schroffen Gegensätzen, der wird etwas wie eine Erlösung empfinden, und die Rückkehr zur alten Betrachtungsweise wird ihm als unmöglich gelten.

Aber beachten wir nun auch die Kehrseite! Zur Sittlichkeit in dem überlieferten Sinne, die uns, wie ich meine, allen eingeprägt und heilig ist, gehört dies: daß wir wissen, die Gesetze des Guten, die sittlichen Ideale hängen nicht ab von unserem Belieben; fest stehen sie da als eherne, unveränderliche Gesetze, denen wir uns beugen sollen. Wir sollen uns ändern, diese Gesetze aber sollen bleiben. Wie reimt sich denn das zum Entwicklungsgedanken, zu dem Gedanken, daß alles in ewigem Werden ist?

Und dann weiter! Die Entwicklungslehre verbindet in fester Kette den Menschen der Gegenwart mit dem primitiven Menschen der Urzeit, ja weiterhin mit den Tieren und allen Lebewesen. Aber wenn so der Mensch aus einer Reihe tierischer Ahnen emporsteigt, läßt sich dann überhaupt noch vom Sittlichen in seinem alten ernsten Sinn, von Pflicht und Gewissen reden? Ist denn dann, was wir an Sittlichkeit haben, im Prinzip, im Wesen der Sache, noch etwas anderes als die Gewöhnung, die Dressur des Tieres? Aber wehe uns, wenn es nichts anderes wäre! Denn dann könnte jeder nach seinem Belieben sich von dieser Gewöhnung frei machen! Wohin würden wir da kommen?

Schließlich gehört es zu dem Entwicklungsgedanken, zu wissen, daß die, Stufe für Stufe gesetzmäßig aufwärts führende Entwicklung eine notwendige ist. Es ist der Grundsatz der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der, schon längst der Stolz und die tragende Säule unserer mathematisch-physikalischen Wissenschaft, sich im Entwicklungsgedanken auch die Welt des Lebendigen erobert hat. Ja, vielfach wird der Wert des Entwicklungsgedankens gerade darin gesehen, daß er die Welt des Organischen einer ganz ebenso strengen mechanischen Auffassungsweise unterwirft, wie die Schwingungen des Äthers, der Atome und Moleküle. Aber zu dem Gedanken der Sittlichkeit gehört, wie ich glaube, eine andere, ja, eine direkt entgegengesetzte Auffassung. Gehört nicht dazu der Gedanke, daß ich verantwortlich bin, gehört nicht der Gedanke dahin, daß ich frei bin? Sittlichkeit und Freiheit sind

unzertrennlich! Wie würden sich sonst alle unsere Ordnungen ändern müssen; nicht nur unser Strafrecht, nein, unsere Erziehung, unser allerinnerstes Leben und Wesen und Gehaben! Ohne Zweifel würde von hier aus ein lähmender Einfluß selbst auf all die freie Initiative der Persönlichkeit ausgehen, der bisher die Menschheit ihr Bestes verdankt hat.

Wenn wir in einer Zeit des Materialismus, des Sinnengenusses, dastehen und den im Schlamme Versinkenden sagen müßten: „Ja, liebe Freunde, ihr könnt nicht anders", wenn unsere müde Weisheit nur in der Einsicht bestände: im Grunde hat ein jeder Recht; „sehe jeder, wie er's treibe, sehe jeder, wo er bleibe — — —", wie müßten wir dann beschämt unser Angesicht verhüllen und das verleugnen, was doch bisher wir wie unsere Väter geglaubt und getrieben haben; unserer Sittlichkeit wäre der alte Mark und Bein durchdringende Ernst genommen, ihre unerbittliche Strenge, und wir müßten darauf verzichten, uns und anderen ein Gesetz aufzuerlegen, in ach so bitter nötigem Ernst von uns und ihnen zu verlangen: Du sollst Deine Pflicht tun!

Das sind furchtbar schwere Konflikte, in die wir hier geraten, und ich frage: lassen sie sich lösen? Eins vorweg: nur vor allen Dingen Klarheit! Lieber sagen: die Dinge lassen sich nicht vereinen, als unklar zusammenbinden, was sich doch im innersten widerstrebt, und ich für meinen Teil, obwohl ich ein Anhänger des evolutionistischen Gedankens bin, würde sagen: wenn diese Spannung unversöhnlich ist, dann will ich rundweg auf den Gedanken der Entwicklung verzichten, denn ich kann zur Not leben, ohne die Welt zu verstehen, aber ich kann nicht leben, wenn ich nicht mehr weiß, was ich soll!

Nun aber liegt in Wirklichkeit die Sache anders. Ich bin davon überzeugt, daß Denken und Handeln, Verstand und Wille nicht auf die Dauer auseinander gehen können. Ich bin überzeugt, daß es auch hier die Einheit gibt, und ich will versuchen, wenigstens andeutend diesen Schwierigkeiten, die ich Ihnen vorführte, zu begegnen.

Beginnen wir mit dem Moment, in dem die Idee des Entwicklungsgedankens als solchen unmittelbar gegen die alte ethische Auffassung sich zu wenden und sie definitiv zu erledigen scheint. Entwicklung ist Werden, ist Veränderung, während nach der alten Auffassung die sittlichen Gesetze und Ideale absolut gültige, ewig unveränderliche sind. Daß in der Tat die sittlichen Ideale etwas Werdendes und Wachsendes sind, werdend und wachsend in und mit dem gesamten geistigen Leben, haben wir schon anerkennen müssen. Laut und unzweideutig sprechen dafür die Zeugnisse der Geschichte wie der Völkerkunde. Für die Vergangenheit ist es unzweifelhaft; für die Zukunft ein gleiches Werden durch einen Machtspruch ausschließen zu wollen, wäre sinnlos, da ja das Sittliche ein Moment des Lebens, also des Werdens und der Veränderung ist,

und ein solcher Machtspruch würde schon durch die Tatsache gerichtet, daß die ethische Diskussion heute so lebendig ist wie je, und daß nicht ausschließlich die Vertreter der alten Moral dabei im Rechte sind.

Nicht einmal das möchte ich gelten lassen, wenigstens nicht als Trost, daß alle Entwicklung Beharrungszuständen zustrebt, daß mithin auch für die Sittlichkeit auf unerhörte Neuerungen nicht mehr zu rechnen sei. So wenig ich jenen sich überfliegenden Enthusiasmus zu teilen vermag, der am Vorabend entscheidender Umänderungen des menschlichen Wesens zu stehen glaubt, so halte ich doch den Zustand der Stabilität weder für erstrebenswert — denn er würde Verknöcherung, ein Nachlassen der Lebenskraft der Menschheit in sich schließen — noch für wirklich bevorstehend, sondern halte den Fortgang der Entwicklung für einen ins Unabsehbare sich erstreckenden. Damit ist denn auch gesagt, daß es ewige Formen und Formeln für das Sittliche ebensowenig gibt wie für das geistige Leben überhaupt, daß es eine ein für allemal passende und zureichende Formulierung sittlicher Grundsätze nicht geben kann. Aber irrtümlich wäre es, hieraus zu folgern, daß es mithin im Gebiete des Sittlichen Unbedingtes, ewig Gültiges nicht mehr geben könne. Wie in der Mathematik jedes Glied einer unendlichen Reihe von allen vorhergehenden und nachfolgenden unterschieden, aber dennoch mit allen anderen durch eine eigentümliche Gesetzmäßigkeit verbunden ist, ein Glied eben dieser, nicht aber jener Reihe bildet, so gibt es auch in der Ethik eine eigentümliche Konstitution oder Gesetzmäßigkeit, eine sich gleichbleibende Tendenz (oder vielleicht mehrere unter sich zusammenhängende Tendenzen), durch welche alle sittlichen Ideen bei aller Verschiedenartigkeit mit einander verbunden bleiben. Auch die Tendenz selbst kann im Wachsen begriffen sein, aber es bleibt doch die gleiche Tendenz, das Wachstum erfolgt in der gleichen, nicht aber in einer völlig neuen oder entgegengesetzten Richtung. Wir gehen gewiß vorwärts, wenigstens in unseren Anschauungen; sie verfeinern sich; wir gehen vorwärts, aber wir bleiben auf derselben Linie; die Bewegung behält die gleiche Richtung. Selbst der Dichter des Übermenschen, der die alten Tafeln des Sittengesetzes zerschlagen und neue schaffen wollte, hat zwar gegen die Mitleidsmoral und gegen die Nützlichkeitsmoral Beachtenswertes vorgebracht, aber eine neue Sittlichkeit, mit neuen, unerhörten Tendenzen zu schaffen, hat er sich nicht einmal vorgenommen. Noch weniger beabsichtigen die heutigen Naturalisten eine neue Sittlichkeit zu verkündigen, sondern ihnen gilt als goldene Regel das Gesetz der Nächstenliebe. Nicht in dem Sinne gibt es eine Entwicklung der Sittlichkeit, als ob je der sittliche Inhalt der zehn Gebote aufhören könnte, als sittlich zu gelten, sondern in dem Sinne, daß eine stete Vertiefung und Verfeinerung der hier vorliegenden

sittlichen Tendenzen und ihre stets völligere Verwirklichung im öffentlichen und privaten Leben zu erstreben ist. Jene allereinfachsten Sätze und Richtlinien werden immer richtig bleiben, aber eine Vertiefung, eine Verfeinerung unseres sittlichen Empfindens ist möglich und ist nötig. Schon Jesus Christus war ja doch nicht mit der bloßen Erfüllung des Wortlauts des Zehngebots zufrieden, und wir können es noch weniger sein.

Also es gibt sittliche Entwicklung, aber sie verläuft in ein und derselben Linie. Ich möchte es noch anders ausdrücken: ich bin davon vollkommen überzeugt und ich hoffe, Sie alle mit mir, daß niemand jemals weiter kommen, sittlich fortschreiten kann, dadurch, daß er gegen sein Gewissen handelt, auch wenn sein Gewissen schlecht unterrichtet ist. Ja, selbst dann, wenn er auf einem falschen Weg ist, selbst wenn sein Gewissen irrt, so dürfen wir nicht mit der unfehlbaren Kirche sagen: Du hast da Dein Gewissen, aber ich habe hier die Wahrheit, laß Dein Gewissen, laß Deine persönliche Überzeugung und folge Du der Wahrheit, die ich autoritativ Dir bringe. Nein, nie, niemals geht es so im sittlichen Leben voran, sondern voran geht es nur in der Weise, daß wir unserem Gewissen folgen, ein jeder dem seinen, nur so gibt es sittlichen Fortschritt. Was geändert werden, was besser werden soll, das sind die Gewissen, das sind die sittlichen Überzeugungen, das ist der sittliche Takt. Nie kann dadurch ein sittlicher Fortschritt gemacht werden, daß jemand gegen sein Gewissen handelt, oder über die Unsicherheit seines Gewissens sich hinwegsetzt, sondern nur so, daß das Gewissen geschärft, verfeinert und in seinem Urteil gewiß gemacht wird. Selbst einem irrenden Gewissen kann die Stunde von Damaskus nur dann schlagen, wenn es folgerichtig sich durchsetzt; nur so können ihm Erfahrungen zuteil werden, die es zu innerer Umkehr nötigen.

Daraus folgt aber von selbst: Unsere sittlichen Anschauungen ändern sich, und doch sind und bleiben wir alle jeder Zeit an unsere Pflicht gebunden. Die sittlichen Ideale sind im Werden, und doch ist ein jeder an das sittliche Ideal gebunden, das ihm leuchtet, und nie kann er voran kommen, niemals die ganze Menschheit, wenn er nicht handelt nach innerster, persönlichster Überzeugung, mit Anspannung aller seiner Kraft, in dem, was er erkannt hat von dem Guten. Also glaube ich, daß es ganz wohl möglich ist zu sagen: wir hoffen, daß unsere Kinder und Kindeskinder noch ein feineres sittliches Empfinden haben werden als wir, und dennoch werden sie gebunden sein, ihre Pflicht zu tun, wie wir die unserige.

So stellt sich nach allen Seiten folgerichtig unsere Annahme heraus, daß die Relativität sittlicher Entwicklung den absoluten Charakter des sittlichen Erlebnisses nicht aufhebt, sondern voraussetzt, weil nur unter dieser Bedingung wahrhafte Entwicklung d. h. Steigerung des Sitt-

lichen möglich ist. Indes tritt uns die ganze Schwierigkeit der Auseinandersetzung zwischen evolutionistischer und herkömmlicher Ethik dann entgegen, wenn wir die sittliche Entwicklung nicht in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit zurück verfolgen. Denn wenn sich auch die sittlichen Tendenzen im Laufe der Jahrtausende bereits so deutlich herausgearbeitet haben, daß alle sittliche Entwicklung sich nur als weiteres Wachstum des Einflusses der gleichen Tendenzen scheint darstellen zu können, so verläuft sich doch die sittliche Entwicklung nach rückwärts in ein unsicheres und nebelhaftes Dunkel, in dem die sittlichen Tendenzen sich höchstens unsicher tasten lassen, ja schließlich mündet sie in das tierische Leben ein. Versetzen wir uns nun mit unserer Einbildungskraft in jene uralten Zeiten zurück, von denen uns höchstens der Naturmythus gewisser Biologen zu reden, in die nur er sein spärliches Licht zu streuen weiß, in jene Zeit, zu der die ersten Menschen lebten, die den Tieren zumeist verwandten Menschen, ja nun, dann kann uns Menschen des 20ten Jahrhunderts sehr leicht bei allem Stolz auf unsere materielle, geistige und sittliche Kultur beklommen zu Mute werden! Denn wenn unser Urvater (und das sagt ja doch die Biologie) noch ein tierisches Wesen war, was sind jetzt wir Kulturmenschen des 20. Jahrhunderts anderes? Haben auch wir, da ja doch die Entwicklung eine stetige und lückenlose sein soll, nichts anderes als tierische Gedanken und Maximen? Und wenn wir sie haben, was kann es denn anderes sein als Egoismus, Selbstsucht, was uns treibt, nur in verfeinerter Weise? Wir alle sind dann eben nur etwas raffinierter geworden.

Kommt es wirklich mit der neuen Weisheit darauf heraus, oder liegt hier ein Fehler vor? In der Tat, von dem Boden der Descendenzlehre, auf den ich mich ganz ehrlich stelle, ist es ja nicht möglich, anders zu denken, als daß aus dem Tiere der Mensch geworden ist, wie aus der Raupe der Schmetterling, und doch scheint mir nun die Folgerung, wie wahrscheinlich auch vielen von Ihnen, ethisch ganz unannehmbar. Wie denkt denn nun heute die biologische und soziologische Ethik? Sie hat gegenüber dem Nützlichkeitsstandpunkt alten Stils mit seiner einseitigen Betonung des wohlverstandenen Interesses des Einzelnen einen großen Fortschritt gemacht; wie schon angedeutet, hat sie gezeigt, daß selbst Tiere gar nicht reine Egoisten sind, sondern großenteils in sozialen Verbänden leben. Und nun kann man zugeben, und so etwa wird ja auch vielfach geurteilt: nicht der Kampf ums Einzel-Dasein ist es gewesen, wenigstens nicht direkt, der die sittlichen Anschauungen hervorgebracht hat; denn das ist ja leicht einzusehen: wenn ich keine andere Aufgabe anerkenne, als mit den Ellenbogen nach beiden Seiten zu stoßen, um mir selbst einen Platz an der Sonne zu schaffen, da werde ich den Weg zu sittlichen Anschauungen schwerlich finden.

Man sagt vielmehr so: der Mensch ist von Haus aus ein soziales Wesen, er ist in erster Linie nicht Individuum, sondern Mitglied seines Verbandes. Zur Eigenart des Menschlichen gehört eben die starke Abhängigkeit des Einzellebens (zumal in seiner Jugend) vom Gesamtleben des Stammes oder der Horde. Dadurch erscheint die Verträglichkeit und kameradschaftliche Gesinnung als ein im Kampfe um's Dasein außerordentlich förderliches, also die Lebensfähigkeit steigerndes Moment. Je größer nun die Not und der Kampf um das Dasein ist, desto mehr ist der Einzelne genötigt, alles daran zu geben, um den Verband prosperieren zu lassen; denn gedeiht der Verband nicht, nun, dann kann das Individuum auch nicht gedeihen. Auf diesem Wege führt also die Not des Lebens, der Kampf um das Dasein zur Erzeugung von Gefühlen der Gemeinsamkeit, der Solidarität, der Kameradschaftlichkeit, und so sind wir zu den Anfängen einer sittlichen Entwicklung gelangt, die durch Vererbung der sozialen Eigenschaften und Erziehung zu ihnen sich gesteigert und allmählich ihr heutiges Niveau erreicht hat. Ich für meinen Teil kann und will nicht leugnen, daß ich in dieser Theorie eine große Wahrheit ausgesprochen finde: daß der einzelne Mensch nicht als Einzelner, sondern nur als Glied einer Gemeinschaft lebensfähig ist, das ist in Wahrheit die Grundtatsache, aus der das sittliche Leben mit seinen Forderungen herauswächst. Wenn nicht das sittliche Solidaritätsgefühl, das Eintreten aller für die Gemeinschaft, sich immer wieder, zumal in Zeiten der Gefahr, als unerläßliche Voraussetzung für den Bestand des ganzen Gemeinwesens erwiese, so würde es um das sittliche Leben noch viel trauriger bestellt sein als in Wirklichkeit. Das sittliche Verhalten ist so wenig eine unpraktische Laune idealistischer Träumer oder Schwärmer, daß sich vielmehr der sittliche Defekt mit Notwendigkeit furchtbar straft. Aber dennoch muß ich hervorheben, daß diese Gedanken für sich noch nicht ausreichen, um die Entstehung des Sittlichen erklärlich zu machen. Die Sache ist nämlich ganz einfach die: wenn der Kampf um das Dasein mir den Verband notwendig macht und ich eben um deswillen, nur um deswillen, kameradschaftlich denke, dann müssen ja die kameradschaftlichen Gefühle und Gedanken in demselben Maße ermatten, als der Kampf nachläßt.

Nun wohl, aber gerade die Soziologen, Spencer voran, sagen: Friedenszeiten brauchen wir, dann mildern sich die Sitten, dann findet Fortschritt und Veredelung des sittlichen Gedankens statt. Ob nun Spencer mit diesem großen Lobpreis allein auf den Frieden Recht hat, das will ich hier nicht untersuchen. Es könnte das etwas einseitig gedacht sein. Aber wie man darüber auch urteilen möge, wenn bei sinkender Not, bei steigendem Wohlstand und steigender Gefahrlosigkeit die sozialen Gefühle und Anschauungen nicht notleiden sollen, dann muß jedenfalls

noch ein anderes da sein, was mitwirkt und eine rückläufige Bewegung verhindert. Dies neue Element zeigt sich uns ja auch sonst. Wie kann der bloße Kampf ums Dasein und das Solidaritätsgefühl, als Mittel nur meiner Selbsterhaltung gedacht, mich dazu führen, daß ich selbst mein Leben zum Wohle meines Stammes in die Schanze schlage, wie kann es mich dahin führen, daß ich, statt meinen Vorteil zu suchen auch auf Kosten des anderen, wo ich es ohne Nachteil tun kann, ihm vielmehr gutes tue noch über das hinaus, was ich ihm schuldig bin, wie kann ich dazu kommen, Opfer zu bringen rein aus sittlicher Güte und Liebe? Das ist ja alles von jenen Voraussetzungen aus ganz unmöglich. Jene heldenhaften Taten, in denen die für die Idee des Glaubens, oder der Wahrhaftigkeit, oder der Gerechtigkeit, oder der Freiheit, oder des Vaterlandes Begeisterten kühn sich selbst einsetzten, aber auch schon das alltägliche sittliche Urteil, das sittliche Pflichtgefühl, sie alle zeigen uns, daß hier ein sehr wichtiger Faktor nicht in Rechnung gestellt ist.

Auch die Tatsache des Gewissens weist darauf hin. Es, wie Spencer will, nur als einen Niederschlag der Gattungserfahrung zu verstehen, reicht, auch wenn wir von den inneren Schwierigkeiten des Gedankens absehen, schon deshalb nicht aus, weil es nicht selten auf ganz neuen Wegen, für die es noch keine Gattungserfahrung gibt, selbst da, wo die Reflexion in einer bestimmten Situation zur Gewißheit über das, was zu tun recht ist, nicht zu gelangen vermag, unwillkürlich das Rechte findet, weil es, zumal in sittlich hochstehenden Personen, sogar neue, vom Gemeinbewußtsein weit abliegende sittliche Erkenntnisse und Forderungen zu gewinnen vermag. Tiefer als Spencer sieht Westermarck, wenn er die sittliche Mißbilligung als eine Art vergeltenden Unwillens dem Zorn und der Rache verwandt sein läßt. Da sich diese als natürliche Schutzvorrichtungen gegen Unbill, Ungerechtigkeit und Grausamkeit verstehen lassen, so scheint hier eine folgerichtige Entwicklung des Gewissens aus Naturtrieben vorzuliegen. Indes macht Westermarck selbst darauf aufmerksam, daß die sittlichen Gefühle sich vom Rachetrieb dadurch unterscheiden, daß sie ein Moment der Selbstlosigkeit, Unparteilichkeit und Allgemeinheit enthalten.

In der Tat ist damit auf die entscheidende Tatsache hingewiesen Wenn ich nicht innerlich davon mich zu überzeugen vermag, daß in diesem oder jenem Falle der Nächste mir gegenüber Recht hat, auch wo es gegen mein Interesse geht, wenn ich nicht in mir selber den Richter spüre, der all mein Handeln mit voller Unparteilichkeit beurteilt, eine Stimme oder einen Trieb in mir, der, unangesehen mein Interesse, das Gute will, weil es gut ist, dann freilich kann ich nie über das Tier, richtiger gesagt, nie über den brutalen oder raffinierten Egoismus hinaus gelangen. Aber das behaupte ich nun, wir mögen so weit zurückgehen,

wie wir wollen, zurückgehen etwa bis auf das Schweizers-Bild, und auf sonstige uralte Zustände, oder auf die primitivsten Rassen, von denen sich Reste bis auf die Gegenwart erhalten haben: wo sich irgend etwas über das innere Leben des Menschen ausmachen läßt, da werden wir auch feststellen können, daß sittliche Anschauungen in einem dem unseren analogen Sinne vorhanden waren, ein eigenes Urteil, das unwillkürlich und unbefangen, aus Wohlgefallen das erkannte Gute liebt und das Böse verabscheut. Und eben hierin haben wir nun das entscheidende, das den Menschen zum Menschen machende Moment.

Allerdings hat Westermarck den Versuch gemacht, jenes eigenartige sittliche Moment auf ein unwillkürliches Mitgefühl zurückzuführen, wie es sich auch bei Tieren beobachten lasse. Indes ist ja schon jenes tierische Mitgefühl, vom Gesichtspunkt des Kampfes ums Dasein betrachtet, ein überschüssiges und nicht voll verständlich zu machendes Element. In Wirklichkeit genügt es indes auch nicht zur vollen Erklärung der Gewissensvorgänge. Jene Unparteilichkeit des sittlichen Urteils, auch wo es sich gegen das Subjekt richtet, ist mehr als ein bloßes Mitgefühl mit dem Andern, neben dem gar wohl der Egoismus herrschen kann: sie erklärt sich vielmehr nur dann, wenn, ganz abgesehen von äußeren Einwirkungen wie vom eigenen Interesse, das sittliche Urteil als in sich begründet und recht und gut anerkannt wird. Der sittliche Vorgang setzt mithin eine innere Kongenialität des eigenen Empfindens und Urteilens mit den in der Volkssitte und in den Geboten sich krystallisierenden, auf Grund von natürlichen Nötigungen entstandenen Forderungen voraus. Ohne diese geistige Disposition zu innerer Anerkennung der sittlichen Gesetze würde Erziehung nie mehr als Gewöhnung und Dressur erreichen können. Umgekehrt erklärt sich aus dieser inneren Anerkennung des Sittlichen als eines Guten und Notwendigen jene Unparteilichkeit und Uneigennützigkeit, jenes Wohlwollen bis zur eigenen Aufopferung, das innerhalb der sittlichen Entwicklung hervortritt. Dann aber muß gefolgert werden, daß erst jene geistige Disposition, die den Menschen befähigt, das Gute nicht aus irgend welchen Nebenrücksichten, sondern um seiner selbst willen für gut zu halten und daran ein Gefallen zu finden, es ist, durch welche das Sittliche in seiner spezifischen Art hervorgebracht wird. Dies innere, frei sich regende Wohlgefallen oder Mißfallen vermag zwar, wie jede geistige Funktion, durch Übung sich zu verstärken und sicherer zu werden, aber ableiten läßt es sich nicht, muß vielmehr ebenso wie die Fähigkeit, das Schöne und das Häßliche als solches zu empfinden, als eine ursprüngliche Ausstattung der menschlichen Natur anerkannt werden.

Auch Wundts vielberufenes Gesetz von der „Heterogonie der Zwecke“ macht, so wertvoll es ist, diese Annahme nicht unnötig, sondern setzt

sie vielmehr voraus. Denn wie sollte eine Umbildung der treibenden Motive in der Entwicklung von statten gehn, wenn nicht eben im Menschen eine geistige Kraft läge, Zustände, die aus irgend welchen anderen Gründen erstrebt worden sind, nun auch um ihrer selbst willen für erstrebenswert zu erachten und sich hinfort zum selbständigen Ziele zu setzen? So gewiß wir recht tun werden, den äußeren, natürlichen Anlässen zu sittlicher Entwicklung Beachtung zu schenken und sie als Triebkräfte derselben zu werten, so würden wir uns doch schweren Irrtums schuldig machen, wollten wir über den äußeren Bedingungen die inneren Kräfte des Menschen, die schließlich dafür, daß es überhaupt sittliches Urteil und sittliches Handeln gibt und nicht nur gewisse soziale Instinkte, entscheidend sind, außer acht lassen, oder auch nur zurückstellen.

Allerdings wird noch heute, namentlich außerhalb der Fachkreise, der biologische Entwicklungsgedanke vielfach so verstanden, als wären für die Entwicklung nur die äußeren Verhältnisse, an welche die Anpassung erfolgen muß, von Bedeutung. Aber dieser Auffassung, als wäre Entwicklung nur ein Stoßen und Treiben von außen her, tritt heute immer stärker und ausschlaggebender eine andere Richtung entgegen, welche auf innere, formgestaltende Gesetze und auf die zweckvolle Betätigung der organischen Kräfte und Funktionen das entscheidende Gewicht legt. Mit dieser Ansicht von der biologischen harmoniert die hier vorgetragene von der ethischen Entwicklung auf das beste. Auch daß wir im Menschen eine ethische Anlage voraussetzen, die wir den Tieren nicht in gleicher Weise beilegen, widerspricht der Entwicklungslehre nicht. So wenig es irgend einem Entwicklungstheoretiker je einfallen wird, aus dem allgemeinen Entwicklungsgedanken die spezifischen Formen der einzelnen Gattungen oder Spezies ableiten zu wollen, sondern er sich damit begnügen muß, festzustellen, daß die spezifischen Charaktere eine einheitliche und zusammenhängende Entwicklung nicht ausschließen, so muß auch die spezifische Art des menschlichen Geisteslebens und sein gewaltiger Abstand vom Tier, namentlich in der Entwicklungsfähigkeit des Intellekts, als Tatsache anerkannt werden, ohne daß doch darum die Entwicklung hier aufgehoben und ein absoluter Sprung vom Tier zum Menschen angenommen werden müßte. Denn beides muß gleich notwendig angenommen werden, daß die Intelligenz des Menschen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ von der tierischen verschieden ist, und daß es auch dem Tiere, zumal gewissen höher entwickelten Formen, an Intelligenz keineswegs fehlt.

Vielleicht läßt sich in Anlehnung an Spencers Grundgedanken jenes Ursprüngliche, das wir als Grundlage aller ethischen Entwicklung voraussetzen müssen, noch etwas genauer charakterisieren. Ich halte

es für ein ganz angemessenes Bild, wenn wir das menschliche Geistesleben mit einem großen Baume vergleichen, der aus seiner Lebenskraft immer neue Äste und Zweige hervortreibt. So kann es ganz wohl sein, daß aus der Einheit des geistigen Lebens immer neue Anlagen und Fähigkeiten herausgetrieben werden, je nachdem es die Gelegenheit und der Zwang des Lebens erfordert. Ohne Bild geredet: es mag sein, daß der steigenden geistigen Konzentrierung, wie sie sich in der Geschichte der Menschheit vollzieht, eine um so größere Differenzierung der Anlagen zu neuer Tätigkeit entspricht. Ich finde keine Schwierigkeit in der Annahme, daß entsprechend den Verhältnissen auch neue, so früher nicht vorhandene, spezifische Anlagen sich aus der allgemeinen geistigen Kraft abzweigen. Aber wenn wir so, den Entwicklungsgedanken bis in seine äußersten Konsequenzen durchführend, es zugestehen und behaupten, daß auch das geistige Leben nicht von vornherein auf ein bestimmtes Schema und bestimmte Funktionen festgelegt ist, sondern in dem realen Lebensprozeß, realen Bedürfnissen folgend, seine Funktionen mannigfaltiger und verzweigter gestaltet, so tritt doch nur um so deutlicher hervor, daß, wollen wir nicht den ganzen Entwicklungsprozeß in der Luft schweben und aus einem Nichts das All werden lassen, wir logisch und ideell, eben der Möglichkeit nach, in der Einheit des menschlichen Lebens alles das als ursprünglich angelegt setzen müssen, was sich dann real in der Entwicklung gestaltet. Denn was in dem Menschen nicht von Anfang an drin ist, das kann eben nie herauskommen.

Und so komme ich dazu, den Hauptnachdruck auf ein solches geistiges Moment zu legen. In dem Menschengeiste gibt es Vernunft, gibt es Intellekt oder wie Sie jene ursprüngliche geistige Kraft benennen wollen, — ein Etwas, das in ihm selbst ist, eine Kraft, die ihm von Hause aus eignet, durch die Wechselwirkung mit der Welt kundgemacht und entwickelt, aber nicht erzeugt wird, ein Inneres, Geistiges, das Kant gemeint hat und alle die Idealisten: ein geistiges, ein ethisches a priori. — Wenn wir Theoretiker sagen: a priori, müssen Sie dabei an keine große Weisheit denken, sondern damit sagen wir bloß: weiter können wir nicht mehr kommen, da ist etwas, das wir aller Entwicklung voraussetzen müssen.

Durch die hier befürwortete Annahme einer spezifischen, nicht weiter auflösbaren Anlage zum Sittlichen haben wir den Entwicklungsgedanken mit der Annahme des sogenannten „Intuitionismus" verbunden. Denn es ist eben das Wesentliche der intuitionistischen Auffassung, das Sittliche nicht auf äußere Nötigung oder Anpassung an die Verhältnisse, sondern auf eine dem Menschen seinem Wesen nach eigene, durchaus ursprüngliche Vernunftanlage zurückzuführen. Es muß aber betont werden, daß diese Verbindung evolutionistischer und

intuitionistischer Anschauung nicht als eine Halbheit, als voreilige Verknüpfung einander widerstreitender Prinzipien, sondern als ein innerlich notwendiger, von der Sache selbst geforderter Zusammenschluß zweier Wahrheiten gedacht ist, durch welchen beide von ihnen anhaftenden Einseitigkeiten befreit, nicht aber in ihrer inneren Folgerichtigkeit und Strenge beschränkt werden. Es mag sein, daß die Kantische, die Herbartsche und andere Formen des ethischen Intuitionismus den Tatsachen sittlicher Entwicklung nicht genügend Rechnung tragen, dennoch bleibt es dabei, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, an dem Guten ein völlig selbstloses, uninteressiertes Wohlgefallen, eine innere, rein geistige Freude zu empfinden, das Böse aber in ebenso unparteiischer Weise, auch an sich selbst, zu verabscheuen; ohne diese bei jedem normal veranlagten Menschen ganz von selbst und unwillkührlich hervortretende Fähigkeit könnte es Sittlichkeit und auch sittliche Entwicklung nicht geben. Denn entwickelt wird stets nur eine Anlage; es können in einem bestimmten Stadium der Entwicklung die Vorbedingungen dafür geschaffen werden, daß neue, bisher nur keimhafte Anlagen hervortreten; aber die Anlage selbst kann nicht neu von außen hervorgebracht werden, sie muß vorhanden sein. Eine Evolutionstheorie, die nur mechanische, nicht auch ideelle Faktoren anerkennen wollte, ist damit freilich ausgeschlossen, aber sie kommt auch auf dem Gebiete der Biologie zu Fall. Dagegen real-idealistische Entwicklungslehre und ein Intuitionismus des Gefühls sittlicher Billigung oder Mißbilligung fordern einander; der Evolutionismus den Intuitionismus, weil er ohne eine treibende sittliche Kraft nicht zu bestehen vermag, der Intuitionismus den Evolutionismus, weil er die konkreten menschlichen Verhältnisse zwar zu beurteilen und zu regeln, nicht aber aus sich zu erzeugen vermag.

Ein real-idealistischer Evolutionismus, wie ich ihn vertrete, vermag die eigentümliche Unbedingtheit, mit der sich die sittliche Forderung aufdrängt, ebenso geltend zu machen, wie ihre tatsächliche Bedingtheit zu verstehen; er wird den Zusammenhang alles Sittlichen mit der Natur des Menschen und mit den realen Lebensverhältnissen nicht minder betonen müssen, wie seine Geistigkeit, seine Apriorität und Ursprünglichkeit. Aber es bleibt noch ein letztes, das schwierigste Problem: Unausgeglichen ist noch der Gegensatz zwischen der Notwendigkeit und Unverbrüchlichkeit des Geschehens, die der Entwicklungsgedanke voraussetzt und ohne die er seine Schärfe und Folgerichtigkeit aufgeben müßte und dem nicht minder gebieterischen Anspruch des sittlichen Bewußtseins auf Freiheit nicht nur des Handelns, sondern auch des Willens. Ich stimme Kant darin zu, daß sich dies Problem durch eine oberflächliche Entscheidung nicht lösen läßt, weil es selbst erst durch die Tiefe unseres Wesens entsteht und sie zum Ausdruck bringt. Jede

Lösung ist nur eine scheinbare, welche eins jener Prinzipien aufgibt oder auch nur abzuschwächen versucht. Trotzdem glaube ich behaupten zu dürfen, daß auch hier, wenn man die Behauptungen begrenzt und richtigstellt, ein Widerspruch nicht vorhanden ist. Das meine ich so: es ist uns allen ersichtlich, daß, wenn ich an den Anfang einer Entwicklung eine Reihe von Elementen, von Kräften stelle und sie ungestört auf einander wirken lasse, sie isoliere, damit nichts anderes hinzukommt und dann dieses System sich selber überlasse, aus diesen Kräften das werden muß, was eben wird; wenn ich nun den gleichen Versuch nochmals anstelle, ihn zehnmal, ja tausendmal nacheinander oder nebeneinander mache, an den Anfang genau dieselben Elemente setze und nichts anderes, die gleichen Kräfte, nichts anderes, und sie sich entwickeln lasse, so muß mit Notwendigkeit (wir würden sonst den Verstand verlieren) dasselbe daraus werden. Dem Denken einen Verzicht auf diese Notwendigkeit des Geschehens zuzumuten, ist unmöglich. Nicht minder unmöglich ist aber dem sittlichen Bewußtsein der Verzicht auf die Forderung, daß ich anstatt des Bösen, das ich begangen habe, das Gute hätte tun sollen. Wollte ich mich aber damit entschuldigen, daß ich nach meinem Charakter, unter den obwaltenden Verhältnissen nicht anders konnte, so würde diese Ausrede keineswegs angenommen. Vielmehr würde mir deutlich gemacht, daß mein Charakter anders hätte sein müssen. Daß ich gut bin, ist notwendig; daß ich überhaupt bin, ist nicht notwendig. So geraten wir in einen eigenartigen Gegensatz zwischen der wissenschaftlich-kausalen und der ethischen Gedankenreihe hinein; es wäre auch ganz aussichtslos, diesen Gegensatz abschwächen oder gar aufheben zu wollen; denn mit Notwendigkeit bricht er immer wieder aus dem Wesen des Menschen hervor; er ist nämlich damit gegeben, daß es dem Menschen eigen ist, nicht nur Erkenntnis der objektiven Gesetzmäßigkeit des Geschehens zu gewinnen, sondern auch selbst Gesetze und Normen für das Geschehen aufzustellen.

Normbildende Kraft besitzt nicht nur das ethische Urteil, sondern auch das ästhetische und das logische. Halten wir uns an die nüchterne Logik, deren Sätze von allen anerkannt werden; sie beschreibt nicht wie die Psychologie die Gesetze, nach denen die Gedankenbildung erfolgt, sondern die Normen, nach denen sie erfolgen muß, um richtiges Denken zu sein. Auch das richtige Denken folgt den Gesetzen der Gedankenbildung, aber es folgt zugleich unwillkürlich oder bewußt den Normen der Logik. Dennoch bringt die Zwiespältigkeit der Betrachtung notwendig einen Dualismus hervor, indem dem richtigen Denken das falsche gegenübertritt und es nun zu einer Aufgabe wird, richtig zu denken. Enthält das naturwüchsige Denken beides, richtige und falsche

Urteile, so geht jetzt die Aufgabe dahin, das naturwüchsige Denken zu einem mit Sicherheit das Richtige treffenden zu erheben.

Ganz ebenso verhält es sich mit dem sittlichen Urteil und dem sittlichen Handeln. Beide folgen, wo sie vorhanden sind, allen Gesetzen der Gedankenverknüpfung und des Handelns, aber sie gehen hierin nicht auf, sondern genügen zugleich jenem geistigen, uninteressierten Wohlgefallen, dem alle sittlichen Normen entstammen. Indem das Unsittliche, trotzdem es durch den natürlichen Kausalnexus getragen ist, dennoch nicht als daseinsberechtigt anerkannt wird, erhebt sich über dem schlecht natürlichen Geschehen eine zweite Welt, die Welt der geistigen Ideale und Normen, die Welt des Wahren, Schönen und Guten mit dem Anspruch, ihrerseits erst die wahrhaft reale Welt zu sein, die nicht nur ist, weil sie eben ist, sondern die ist, wie sie sein soll. Unwiderstehlich drängt sich stets von neuem jene schon von Plato, aber auch noch von Kant und seinen Nachfolgern durchgeführte Unterscheidung einer nur im Relativen lebenden umd bestehenden Erscheinungswelt und einer zu Grunde liegenden idealen Wahrheit hervor.

Unter dieser Voraussetzung war es für Kant möglich, ohne inneren Widerspruch gleichzeitig die Notwendigkeit des menschlichen Handelns und seine Freiheit zu behaupten, jene im empirischen, diese im idealen Sinn. Unbefriedigend bleibt bei Kant nur, wie im Allgemeinen, so auch bei diesem besonderen Problem, die Unsicherheit in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen idealer und realer Welt. In Wirklichkeit besteht zwischen der Behauptung der Notwendigkeit alles Geschehens, auch des menschlichen Handelns und der entgegengesetzten, daß das menschliche Handeln ein freies sei, nicht nur ein Verhältnis, wie zwischen zwei Buchführungen unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten, mit denen wir nach Bedürfnis abzuwechseln haben, sondern, wenn wir unser Handeln unter der Idee der Freiheit beurteilen, so hat das sehr erhebliche Folgen auch für unser wirkliches Handeln, wie es in der Erfahrung sich darstellt. Umgekehrt werden wir zugeben können, daß Freiheit zum Guten nicht immer, wenigstens nicht stets in ausreichendem Maße vorhanden, sondern selbst nur eine werdende ist. Der wirkliche Tatbestand ist daher so, daß in unserem Innenleben Freiheit und Notwendigkeit in einander greifen.

Dann aber müssen wir, wie es ja auch Kants Absicht war, beide Gesichtspunkte gegen einander abstufen. Die Idealwelt besitzt an der Erscheinungswelt nicht nur ihr Transparent, sondern auch ihren Widerstand, aber sie selbst besitzt die höhere Realität. Wenden wir diesen Gesichtspunkt auf das Freiheitsproblem an, so frage ich: Wer vermag denn zu sagen, daß wir Menschen darin aufgehen, bloße Mechanismen zu sein? Wer kann denn beweisen, daß wir selbst

und alle Welt nichts anderes sind, als ein Wirbeltanz von Atomen und Molekülen nach bestimmtem Rhythmus? Das ist eine unbewiesene Behauptung. Meine Behauptung des Gegenteils kann ich auch nicht „beweisen", aber ich darf sie als die lebenswahrere kühn der anderen entgegenstellen. Ich gestehe zu: wenn der Mensch nichts anderes wäre als ein endliches Wesen, so wäre auch in ihm alles notwendig. Wir alle sind in der Tat zum großen Teil der Notwendigkeit verhaftet, sind in sehr viel stärkerem Maße, als wir es glauben, an einen Mechanismus auch unseres geistigen Lebens gebunden. Ich sage sogar: es ist gut, daß das so ist, denn wie sollte es sonst einen sittlichen Fortschritt geben! Was heißt denn sittliche Gewöhnung anders, als daß wir durch Wiederholung, immer neue Wiederholung derselben Handlung sie uns leicht machen? Leicht machen, heißt auch in diesem Fall: mechanisieren.

Nun wohl, so hoch ich den Mechanismus schätze, so soll niemand behaupten, daß ich selbst der Mechanismus meines geistigen Lebens bin. Nein, das ist ein Teil von mir, das ist aber nicht mein Ganzes. Ich bin mehr. Das zeigt einem jeden von uns die eigene sittliche Stimme und Erfahrung, das sagt uns allen die Geschichte der religiösen Erfahrungen und Bekehrungen mit ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung. Es ist leicht, dies alles als mystisch zu bezeichnen und abzulehnen, weil es sich nicht sinnenfällig demonstrieren läßt. Der Empirist, der bloße Sensualist mag darüber spötteln; er zeigt damit nur, daß er das Edelste, was der Mensch erfahren kann, noch nicht in sich erfahren, oder daß er seine eigenen Erfahrungen noch nicht genügend bedacht hat.

Ich sage dem gegenüber: wir sind nicht nur an den Mechanismus gebunden, sondern wir stehen auch im Zusammenhange mit dem Unendlichen, und neue Kräfte des Unendlichen können in uns überfließen. Gewiß, die Behauptung der Notwendigkeit des Geschehens ist richtig, sie ist nämlich richtig in dem geschlossenen System; aber sie ist nicht richtig, wenn behauptet werden soll, daß ich als Mensch nicht mit dem Unendlichen in Beziehung stehen kann. Es ist gerade die Erfahrung der Religion, daß ich das kann, nein, daß ich darin stehe, nicht ich, sondern wir Vielen, wir vielen Millionen. Es ist das eine wahrhaft menschliche Erfahrung, und ich sage: unmöglich, nein, unmenschlich würde es sein, dies auszuscheiden und uns nur eine Freiheit zu geben, die, um mit Kant zu spotten, nichts anderes wäre als die Freiheit eines Bratenwenders.

Aber ist nicht doch eben hiermit der ethische Evolutionismus aufgegeben? Unzweideutig aufgegeben ist allerdings jeder naturalistische oder atheistische Evolutionismus, nicht aber ein idealistischer Evolutionismus, ein Evolutionismus, der der Freiheit als seiner großen Triebkraft, als seiner großen Spannkraft Rechnung trägt. Woher denn sonst die große Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens, woher denn das

geschichtliche Werden überhaupt, wenn nicht unbegriffene Kräfte hier mit im Spiel und Wesen wären! In Wirklichkeit ist erst so eine evolutionistische Gesamtansicht möglich gemacht. Denn jedes endliche System von Kräften muß sich erschöpfen und einen Erstarrungszustand erreichen. Den Zeiten des Aufstiegs müssen notwendig die des Niederganges folgen. Eine ewige Aufwärtsentwicklung läßt sich nur im Zusammenhange mit einem unendlichen, unerschöpflichen Weltgrund denken. Und legt nicht die Unermeßlichkeit der Welten um uns her, legt nicht die ganze, vor unseren Augen liegende Entwicklung von den einfachsten Lebewesen bis zum Menschen herauf in der ganzen Großartigkeit und dem Reichtum ihrer Formen, legt nicht die menschliche Entwicklung von ihren rohesten Anfängen bis zur Gegenwart der Geisteskultur auch dem allen alten Glaubensweisen entfremdeten Gemüt den Gedanken nahe, daß nicht ohne Gott dies alles geschehe? In der Tat werden auch unter denen, die sich mit Bewußtsein Naturalisten nennen, die zu zählen sein, die nicht in irgend einer Form, sei es auch in einem verschwommenen Pantheismus, dem Weltall eine unendliche Tiefe beilegen. Ein Atheist im vollen Sinn zu sein, würde nur dem möglich werden, dem es an allem Eindruck von der Größe und innern Einheit des Weltlebens und zugleich an aller eigenen geistigen Kraft und Einheit fehlte. Eben deshalb befürworten wir einen Evolutionismus, der sich selbst einer idealistisch-religiösen Gesamtansicht einfügt.

Von der Art des Göttlichen hier zu sprechen, liegt außerhalb meiner Aufgabe. Nur soviel sei hinzugefügt, daß wir auch hier bei dem stehen bleiben müssen, was uns letztlich gegeben ist, jenen subjektiven Gefühlen und Urteilen sittlicher, ästhetischer, logischer und religiöser Art, von denen bereits die Rede war. Es ist rundweg zuzugeben, daß nach allem, was wir ahnen können, das höchste Wesen durchaus hinausliegt über jede Analogie unsers Geisteslebens. Aber eben insofern das der Fall ist, bleibt es uns völlig unerkennbar. Wir erkennen es nur und erkennen es richtig, indem wir es in der Richtung unserer höchsten Geisteskräfte suchen; es liegt ohne Zweifel über sie hinaus, aber es liegt nicht in einer andern als der durch sie angezeigten Richtung.

Wer mir nun soweit gefolgt ist, der wird mir auch darin zustimmen, daß ein derartiger Evolutionismus, wie ich ihn mir konsequent denke, durchaus mit dem Grundgedanken christlicher Sittlichkeit verträglich ist. Selbstverständlich ist der Entwicklungsgedanke der biblischen Religion und dem überlieferten Christentum ganz ebenso fremd, wie überhaupt die Gesamtheit unserer modernen Wissenschaft und der auf sie begründeten Lebensformen. Das schließt aber keineswegs aus, daß sich die spezifisch christlichen ethischen Anschauungen nachträglich auf den Boden unserer neuen Weltanschauung stellen und der Gesamt-

betrachtung des ethischen Evolutionismus einfügen lassen. Dabei gilt es vorweg eins wohl zu beachten: die christliche Ethik steht nicht für sich allein, sondern auch außerhalb der Christenheit hat es immer wieder solche gegeben, die eine hohe sittliche Erkenntnis besaßen. Die Tendenzen, die wir in allem sittlichen Leben wirksam sehen, die Tendenzen, Liebe zu üben und Macht zu gewinnen über die Sinnlichkeit, zeigen sich überall in der Geschichte und nicht bloß in der Christenheit. Wir dürfen aber doch wohl sagen, daß nirgends so wie in dem Christentum gerade diese beiden Tendenzen zu einer Einheit zusammengeflossen sind, wiewohl ihre gegenseitige Durchdringung eine auch innerhalb der Christenheit keineswegs stets befriedigend gelöste Aufgabe stellt.

Und wenn ich nun weiterhin frage: worin besteht denn das Eigentümliche gerade christlicher Sittlichkeit? so ist es doch zunächst dies: der Christ fühlt sich immer als Sünder, als einer, der nicht genug tut, dem die sittlichen Ideale unerreichbar hoch gegenüber stehen. Wir dürfen auch überzeugt sein, je mehr die Kultur fortschreiten wird, desto schärfer und gebieterischer wird die Stimme des Gewissens in einem jeden reden und ihm zeigen, wie wenig von dem, was er tun sollte, er in Wirklichkeit getan hat.

Also das ist das eine, daß wir uns als sündig, d. h. in weitem Abstand von den sittlichen Idealen, in denen wir leben sollten, fühlen. Dazu tritt das Zweite, daß wir uns dennoch als begnadet fühlen, d. h. durch Gnade, durch jenen mystischen Zusammenhang mit Gott, von dem ich sprach, neu gestärkt und gekräftigt.

Ich will gar nicht in Abrede stellen, daß sich auch in anderen Religionen derartiges findet; es fehlt nirgends an Bezeugung des Bedürfnisses nach göttlicher Reinigung und Vergebung; es finden sich auch Bitten um einen neuen gewissen Geist uno Hoffnung auf Erhörung solcher Bitten. Aber das darf auf Grund unserer Kenntnis der Religion und der menschlichen Geschichte mit Wahrheit behauptet werden, daß wir eine solche Sicherheit der Gottesnähe, eine solche Gewißheit der Gnade, des Zusammenhanges mit der Gottheit, ein so dankbares Bekenntnis, neues Leben, neue Kraft zur Sittlichkeit von ihr empfangen zu haben, wie in der Christenheit, nirgends sonst treffen; es ist ja auch in unserer Mitte durchaus nicht alltäglich; aber so vielen Persönlichkeiten, die innerlich davon durchdrungen sind, die von dieser Gnadenerfahrung Zeugnis ablegen können, werden wir nirgends anders in der Welt, in der Religionsgeschichte begegnen.

Wenn nun dies das Eigenartige des Christentums ist, so bin ich doch weit entfernt zuzugestehen, daß das nun etwa den Entwicklungsgedanken ausschlösse. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum sich jene Erlebnisse einer Befreiung von der Sünde und Unsicherheit des gewöhn-

lichen menschlichen Lebens zu einem gewissen Gottesdienste nicht, ohne ihrer Eigenart irgendwie zu nahe zu treten, einer evolutionistischen Gesamtanschauung sollten einordnen lassen. Diese würde sich freilich (darüber wollen wir uns klar sein) nicht vertragen mit dem alten Dogma, welches das göttliche Heil ausschließlich an eine bestimmte Geschichte und an eine bestimmte Kirche bindet, die heilige von der profanen Geschichte völlig lostrennt, die Person des geschichtlichen Erlösers aus allen Grenzen und Schranken des Menschlichen ganz heraushebt. Nein, eine solche Isolierung kann mit dem Entwicklungsgedanken unmöglich zusammengebracht werden, wie sie auch ohne jede Beziehung auf ihn entworfen ist. Aber stets sind auch in der christlichen Anschauung begrenzende Gedanken mit wirksam gewesen. Die ersten Väter der Kirche haben aufs strikteste behauptet, daß eben der göttliche Logos, jene göttliche Vernunft, die in Jesus Christus Person geworden ist, überall in die Menschheit hineingeleuchtet hat, in alle Geschlechter und Völker. Und ebenso ist allezeit in der Christenheit behauptet worden, daß nicht nur Jesus Christus den Geist Gottes hat, sondern alle Gläubigen diesen Geist erhalten sollen.

Wenn man nun diesen Gedanken weiter verfolgt, wenn man ihn dem modernen Bedürfen gemäß konsequent ausbildet, dann kann man wohl behaupten, daß dieser Gedanke auch die Schätzung Jesu Christi ganz wohl mit dem modernen Entwicklungsgedanken vereinbart. Wir sind ja unter uns über die Schätzung der Person Christi nicht völlig einig. Die einen erachten das Erlösungsprinzip als solches oder die Idee, die in ihm wirksam war, als ablösbar von der Person, die anderen, zu denen ich gehöre, verbinden beide auf das allerengste. Wie man aber auch urteilen mag, jedenfalls behaupte ich, daß auch die höchste sittliche und religiöse Schätzung der Person Jesu Christi sich durchaus innerhalb der Gedanken eines idealistischen Evolutionismus hält oder doch halten kann. So wenig es einen Bruch mit dem Entwicklungsgedanken bedeutet, wenn der Biologe gemäß den Tatsachen das Hervortreten neuer Lebenstypen konstatiert oder der Anthropologe die spezifische Überlegenheit des menschlichen Typus auch den höchsten tierischen Arten gegenüber hervorhebt, ebensowenig kann es befremden, wenn der Theologe das Göttliche in Jesus in noch ganz anderer Reinheit, Kraft und Völligkeit und darum in spezifisch anderer Art als in uns in die Menschheit hineinragen sieht. So gewiß der Evolutionismus, ohne an Konsequenz zu verlieren, die Anerkennung der freien, mit Gott im Lebenszusammenhange stehenden Persönlichkeit in sich aufnehmen kann und muß, so gewiß vermag er über den Grad dieses mystischen Zusammenhanges nicht zu entscheiden. Denn es ist nichts als ein Vorurteil, wenn man vielfach annimmt, daß mit der Durchführung des Entwicklungsgedankens sich

notwendig ein Nivellierungsverfahren verbinde. Allerdings aber wird derselbe notwendig zu der Anschauung führen, daß, so sehr Jesus durch sittlich-religiöse Kraft allen andern überlegen sein mag, er doch zugleich als Anfangspunkt einer neuen Bewegung von dieser in ihrer weiteren Entwicklung überboten werden muß. Aber wer könnte in Abrede stellen, daß hinsichtlich der Konsequenzen seines neuen Prinzips in praktischer wie in theoretischer Hinsicht wir vielfach klarer sehen, als er es vermochte, wer auch leugnen, daß das von ihm gebrachte neue Leben sich in einer Fülle neuer Formen offenbart hat und des weiteren offenbaren kann, die, ob auch in ihm angelegt, erst in seiner Nachfolge zur Entwicklung und zur Reife gebracht sind! Stellen wir so auch das geschichtliche Christentum in den Rahmen des Entwicklungsgedankens hinein, so begründet sich in diesem Zusammenhange vortrefflich jener Optimismus des christlichen Glaubens, der den immer herrlicheren Sieg des Reiches Gottes erhofft. Denn wie jeder lebenskräftige Typus sich durchsetzt, so muß auch, ist einmal in Jesus Christus ein neuer Gottesmensch lebendig in die Menschheitsgeschichte hineingetreten, diese neue, gewissere und darum lebendigere Art sich durchsetzen und die alte Menschenart überwinden.

Ebenso möchte ich nun auf der anderen Seite sagen, daß der sittliche Evolutionismus sogar viel besser als die alte christliche Lehre von der Sünde uns den sittlichen Zustand verständlich macht, wie wir ihn vor uns haben. Denn das müssen wir doch auf Grund unserer Menschenkenntnis zugestehen: wir haben nicht bloße Teufel vor uns, in uns selbst und anderen, nicht solche, die aus innerstem Willen dem Guten beharrlich widerstreben. So sind die Menschen nicht. Aber sie sind doch auch nicht so, wie die Aufklärung uns die Kinder und die Naturmenschen gemalt hat, Engel im Paradieseszustand. So sind doch unsere Kinder nicht, das wissen die Eltern am allerbesten; so sind auch die Schwarzen oder Gelben in unseren Kolonien nicht, wie unsere Landsleute draußen zur Genüge erfahren. Nein, der Mensch zeigt uns einen Mittelzustand, den man wohl am allerbesten, wenn man es günstig ausdrücken will, mit jenem großen Worte bezeichnen könnte: Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Es gibt hier freilich viel Mannigfaltigkeit und viel Stufen, aber etwas von jener Willigkeit des Geistes wenigstens in einer oder der anderen Beziehung wird man schwerlich jemandem absprechen können.

Eben diese Schätzung des Menschen wird uns verständlich aus dem ethischen Evolutionismus. An Stelle aller Unbegreiflichkeiten der alten augustinischen Theorie von der Erbsünde setzt er den Gedanken, daß die Menschheit in einem allmählichen, aber stetigen Aufstreben aus tierischen Anfängen zu immer höheren und reineren Idealen begriffen

sei; er lehrt uns, daß der Mensch in seinem Werden und Aufsteigen immer wieder viel zu überwinden hat, immer wieder zum Rückfall geneigt ist, aber er zeigt uns auch eine aufwärtsstrebende sittliche Kraft. Auf diesem Wege werden die alten, längst als falsch erkannten Übertreibungen der überlieferten Sündenlehre abgewehrt, ohne doch ihren Ernst irgendwie abzuschwächen. Oder wird jemand sagen wollen, daß doch bei dieser Auffassung die alte strenge Beurteilung der Sünde unmöglich gemacht wird, da die Sünde hier nur als Schwäche erscheint? Damit wäre übersehen, daß vielmehr im überlieferten Lehrsystem die Sünde in einem ganz übertriebenen Maße, das zu ernstlichen Bedenken Anlaß gibt, als unüberwindliches Verhängnis der ganzen Menschheit, als ein nun einmal vorhandenes Unvermögen zum Guten erscheint, während bei der evolutionistischen Annahme der atavistischen Neigung zum Rückfall ins Tierische ein frischer Auftrieb zum Geistigen entgegensteht. Auch muß hervorgehoben werden, daß eben, weil eine Anlage zur Freiheit, zur Persönlichkeit dem Menschen gegeben ist, ihm jener Rückfall zur ernstlichen Lebensstörung und zur Schuld wird. Denn freilich darf nicht angenommen werden, daß notwendig alle Entwicklung Aufwärtsentwicklung zum Höheren sei; sie kann auch im einzelnen wie in ganzen Kreisen Rückfall und damit Abstumpfung und Ertötung der höheren Kräfte sein. Ja, man wird behaupten dürfen, daß der Entwicklungsgedanke einem alten, tiefsinnigen Satze unserer Reformatoren eine neue Stütze verleiht. Bekanntlich haben diese gelehrt, daß der natürliche Mensch unfähig sei zum wahrhaft Guten; sie haben dabei nicht etwa an eine Unfähigkeit zu Tugenden des bürgerlichen oder häuslichen Lebens gedacht, sondern an das Unvermögen des Menschen, Gott mehr zu lieben als sich selbst und den Nächsten gleich sich selbst. Wer wollte leugnen, daß der Mensch von Hause aus an nichts weniger denkt, als daran, so hohen Idealen zuzustreben, daß vielmehr seine Neigungen, seine Triebe und Leidenschaften ihn in eine ganz andere Richtung weisen. Die Entwicklungslehre macht diese Tatsache wenigstens zum Teil verständlich. Denn wenn sie dem Menschen einen tierisch-sinnlichen Ausgangspunkt, zugleich aber auch die Anlage, höchste sittliche Ideale aus sich heraus zu entfalten, zuweist, so folgt, daß Erkenntnis und Trieb zum Guten und damit auch die Möglichkeit, nicht sinnlichen Antrieben, sondern dem erkannten Guten in Freiheit zu folgen, selbst erst im Werden sind. Zugleich wird in diesem Zusammenhange der reformatorische Gedanke von der verzerrenden Einseitigkeit seiner alten theologischen Formulierung befreit. Denn für den ethischen Evolutionismus bilden zwar die sinnlich-egoistischen Triebe den Ausgangspunkt, aber eben nur den Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung; nicht sie, sondern die geistig-sozialen haben die Zukunft für sich. Ausgeschlossen bleibt daher die

Annahme, daß in der ganzen Menschheit in ethisch-religiöser Beziehung eine Abwärtsentwicklung zu voller Gottentfremdung, ja Gottfeindschaft stattgefunden habe oder stattfinden könne. Eine solche Auffassung müßte im Zweifel an der Lebenskraft des höheren ethischen Menschentypus, letztlich im Zweifel an dem lebendigen Zusammenhange Gottes mit seiner Welt enden.

So führt der Grundgedanke des ethisch-religiösen Evolutionismus zum Optimismus, zu der Hoffnung, daß trotz aller Widerstände im einzelnen die Entwicklung dennoch im ganzen siegreich vorwärtsgehen werde, daß zwar Hemmungen und Rückschritte kommen mögen, daß aber doch das Menschengeschlecht niemals als Ganzes gottverlassen sein wird, sondern sich aufwärts entwickelt, und dieser Gedanke paßt ja aufs allerbeste zu unserm christlichen Optimismus, zu unserer Überzeugung, daß das Werk der erlösenden Liebe Gottes auch heute nicht aufgehört hat, daß er es machtvoll vorwärtstreiben will, auch durch uns. In diesem großen Gedanken gewinnen wir, auch ohne die realen Widersprüche des Lebens zu bloßen Illusionen verflüchtigen zu wollen, eine einheitliche Gesamtanschauung von der Wirklichkeit, wie sie unserem christlichen Gottesgedanken gemäß ist und überwinden allen Dualismus; da sehen wir die Sünde als ein immer nur im Zusammenhange mit der Erkenntnis des Guten Werdendes, als ein immer wieder Überwundenes, da schauen wir den Sieg des Guten, den Sieg der Wahrheit in dem Reiche Gottes!

Montag, den 8. August, abends.

Aus der Ansprache des Vorsitzenden Professor D. Simons aus Berlin.

Meine Damen und Herren! Ich eröffne die heutige Abendversammlung in der festen Hoffnung, daß der alte Spruch sich bewähren wird: das Ende krönt das Werk.

Wir haben es in der Hauptsache heute abend mit der **praktischen Theologie** zu tun, und sie ist ja, wenn anders Schleiermachers stolzes Wort recht hat, die Krone des theologischen Studiums.

Zwar ein Vortrag fällt nicht in dieses Gebiet. Der Vortrag von Herrn Professor *D. Wobbermin* aus Breslau: „Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie" befaßt sich mit systematischen und religionsphilosophischen Prinzipienfragen. Wir sind daher überein gekommen, daß dieser Vortrag an die Spitze des heutigen Abends gesetzt wird, weil er sich am ehesten an das anschließt, was in den vorangegangenen Versammlungen behandelt worden ist.

Unser letzter Herr Vortragender, Professor Weinel, ist, wie Sie wissen, zwar neutestamentlicher Theologe, aber heute will er vor uns eine Frage behandeln, die wesentlich der praktischen Theologie angehört. Er geht nicht als der erste auf diesem Wege. Ein anderer gleichfalls hervorragender neutestamentlicher Theologe hat auch die praktische Theologie wesentlich gefördert. Es ist kein geringerer als der, dessen Name heute vormittag schon in tiefer Trauer und mit tiefem Dankesgefühl genannt worden ist: Heinrich *Holtzmann.* Für einige von uns, und ich glaube, für nicht so ganz wenige, sind diese Tage des Weltkongresses wie umflort durch die Trauernachricht, die unmittelbar vor seinem Beginn eintraf.

Derselbe Holtzmann gehört zu den Mitbegründern eines Vereins, der gerade den kirchlich-liberalen, den freigesinnten Protestanten mehr, weit mehr noch am Herzen liegen sollte, als es der Fall ist. Ich meine den **Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein.** (Beifall.) Es hat sich bis jetzt nicht ermöglichen lassen, eine Sonderkonferenz

für diesen Verein und seine Sache abzuhalten; aber vielleicht gelingt es am Mittwoch noch, seine Freunde und die, die es werden sollen, zu einer kurzen Besprechung zu vereinigen.*)

Dieser Verein ist ja nicht gegründet, als ob mit seinem Dasein das bemängelt oder verkleinert werden sollte, was andere große Missionsgesellschaften in dankenswerter, dankenswertester Weise getan haben. Aber wir haben nun doch unsere Art und unseren Geist und haben darum das Recht, ja, wir haben darum die Pflicht, auch in dieser wichtigen praktisch-theologischen Arbeit der Missionstätigkeit unserer Art und unserm Geiste zu folgen.

Aber wir bedürfen der Freunde noch weit mehr und von den schon gewonnenen Freunden noch weit mehr Unterstützung, als bis jetzt dem Verein zuteil geworden ist. Denn nicht wahr, über die philisterhaften Reden, über die Krähwinkeleien: diese nichtchristlichen Völker sind uns zu fern, als daß wir mit ihnen in Austausch zu treten hätten, als daß wir ihnen anzubieten hätten das Beste, was wir besitzen — — darüber sind wir denn doch in der Zeit des Welthandels, des Weltverkehrs, in der Zeit der Weltkongresse glücklich hinaus. (Beifall.)

Also bitte: mehr Freunde als bisher! Herr Pastor Dr. Kind an der Neuen Kirche in Berlin nimmt jede Beitrittsmeldung dankbar entgegen. Sie wissen ja auch, oder die meisten von ihnen wissen, daß dieser Verein sich nicht auf Deutschland beschränkt, daß er von vornherein von Schweizern und von Deutschen gegründet worden ist und nach wie vor gerade in der Schweiz einen großen Teil seiner treuen Mitglieder zählt. Warum sollte er nicht auch Freunde und Mitglieder in anderen Ländern finden, in Frankreich, in Holland, warum denn nicht in den skandinavischen Ländern, warum nicht auch in England, auch in Amerika? (Lebhafter Beifall.)

*) Eine solche Besprechung hat stattgefunden. — Auf dem Bankett zirkulierte eine Liste mit Beitrittserklärungen.

Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie.

Von Professor D. *Georg Wobbermin*, Breslau, Universität.

Das Thema, über das ich zu Ihnen sprechen soll, darf vielleicht beanspruchen, unter allen wissenschaftlich-theologischen Themata, die hier behandelt werden und behandelt werden können, dasjenige zu sein, das der Eigenart gerade dieses internationalen Religionskongresses am meisten entspricht. Auf keinem Gebiet der theologischen Arbeit drängt sich wenigstens uns Deutschen der internationale Charakter der heutigen Theologie so stark und so nachdrücklich auf wie auf dem der Religionspsychologie. Denn auf diesem Gebiet ist unsere deutsche Theologie stärker als auf irgend einem andern der Arbeit des Auslandes für mannigfache Anregung und Befruchtung zu aufrichtigstem Dank verpflichtet. Ganz in Sonderheit gilt dies letztere gegenüber der religionspsychologischen Arbeit Nordamerikas. Es ist das in dem Maße der Fall, daß bei uns vielfach die Religionspsychologie ausschließlich und allein nach den Intentionen der amerikanischen Religionspsychologie beurteilt wird und daß demgemäß der Begriff „amerikanische Religionspsychologie" zur Bezeichnung des ganzen Forschungszweiges, um den es sich hier handelt, verwandt wird.

Dies letztere ist nun freilich meines Erachtens unberechtigt, und es ist, was wichtiger ist, geeignet, den Fortschritt der Arbeit auf diesem Gebiet zu hemmen und zugleich eine einseitige Stellungnahme zu ihr zu begünstigen. Denn so gewiß die ausländische und zumal die amerikanische Religionspsychologie für sich das Verdienst in Anspruch nehmen darf, für dieses Gebiet und auf diesem Gebiet in mehr als einer Beziehung bahnbrechend gewirkt zu haben, so ist, wie mir scheint, nun doch gerade hier eine wechselseitige Ergänzung und gegenseitige Befruchtung amerikanischer und deutscher Arbeit nötig. Es ist, um das gleich hier auszusprechen, meines Erachtens eine Ergänzung der amerikanischen Religionsempirie durch erkenntniskritisch orientiertes Denken und demgemäß dann weiter durch ein transzendental-psychologisches Verfahren nötig.

Zwei Werke sind für die bisherige Arbeit der amerikanischen Religionspsychologie besonders charakteristisch, beide auch bei uns

durch deutsche Übersetzungen in weiteren Kreisen bekannt geworden: das kurzhin als Religionspsychologie betitelte Buch *Starbucks* und *James'* Varieties of religious experience. Wohl bieten für die Einzelforschungen die Untersuchungen mancher anderen Gelehrten, namentlich diejenigen *Leubas*, hervorragend wichtiges Material; und andererseits stellt *Cuttens* Buch über die psychologischen Phänomene des Christentums den bisher geschlossensten Abriß amerikanischer Religionspsychologie dar. Aber als am meisten typisch und charakteristisch für die letztere dürfen doch jene beiden zuerst genannten Werke gelten. Jedes von beiden ist wieder speziell für eine bestimmte Seite dieser religionspsychologischen Arbeit charakteristisch.

Das Buch *Starbucks*, das an den Anfang der ganzen religionspsychologischen Bewegung in Nordamerika gehört und die von Thomas Hall inaugurierten Bestrebungen auf das Gebiet der Religion anwendet, ist charakteristisch für das statistische Verfahren — man könnte es fast ein experimentell-statistisches nennen — und außerdem für die biologisch-physiologische Betrachtungsweise, der hier die Beurteilung des religiösen Lebens eingegliedert oder wenigstens parallelisiert wird. Nun hat unter dem Gesichtspunkt bahnbrechender Pionierarbeit gerade dies Starbucksche Buch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gehabt. Andererseits sind aber auch seine Mängel und Schranken gar nicht zu verkennen. Und zwar handelt es sich durchaus um Mängel und Schranken der Gesamtposition, der ganzen Arbeitsweise und der ganzen Beurteilungsweise. Das statistische Verfahren mit seinen Fragebogen, mit seiner Berechnung der Kurven religiöser Entwicklung und mit seinen Diagrammen über die Lagerungsverhältnisse des religiösen Gefühls- und Willenslebens kommt an die spezifisch-religiösen Momente der sog. religiösen Entwicklung gar nicht oder doch kaum heran. Direkt beziehen sich seine Untersuchungen und Feststellungen immer nur auf die peripherischen Begleiterscheinungen allgemein-biologischer Art. Ebendaher aber steht dies Verfahren immer in Gefahr, in eine rein biologisch-physiologische Beurteilung umzuschlagen oder auszumünden, für die das Religiöse seinerseits nur Begleiterscheinung ist.

Dies Verfahren will in seiner Methode grundsätzlich naturwissenschaftlich gerichtet sein. Es muß dann aber auch, wenn es konsequent sein will, die Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Denkweise zu seinen eigenen Voraussetzungen machen. Und damit beraubt es sich selbst von vornherein der Möglichkeit, das religiöse Leben in seiner Eigenart zu erfassen. Das ist — logisch-methodologisch betrachtet — die Situation bei diesem Verfahren, über die sich freilich weder Starbuck noch die deutschen Vertreter desselben — ich nenne nur Gustav Vorbrodt — klar sind.

Ungleich fruchtbarer als dies Starbucksche Verfahren ist für die Religionswissenschaft — wenigstens meines Dafürhaltens — dasjenige, das *James* in seinen Varieties of religious experience eingeschlagen und befürwortet hat. Es ist das Verfahren, das kurz als Methode der ausgezeichneten Fälle zu bezeichnen ist. Es ist beherrscht von dem Bestreben, an besonders ausgeprägten Einzelbeispielen religiösen Lebens die Eigenart desselben aufzuzeigen, indem zugleich seine charakteristischen Haupttypen herausgestellt werden. Dies Verfahren will also grundsätzlich die Eigenart des religiösen Lebens berücksichtigen, ja gerade diese Eigenart auffinden, nicht aber das religiöse Gebiet allgemeinpsychischen oder psychologischen Gesetzen unterordnen, bei deren erster Aufstellung von allem Religiösen, seinen Motiven und seinen Tendenzen, abgesehen wurde. Die Berechtigung und der bleibende Wert dieses Jamesschen Verfahrens ist daher, scheint mir, auch grundsätzlich anzuerkennen; auch der Einspruch Wundts ändert daran nichts.

Aber freilich, auch dies Verfahren hat seine Mängel und seine Schranken. Auch die Methode der ausgezeichneten Fälle ist noch in weitem Umfange, nämlich in ihrer allgemeinen Grundlage, an den Gesichtspunkten der Naturwissenschaft, nicht aber an denen historischer Kulturwissenschaft orientiert. Daher schließt diese Methode die Gefahr ein, als ausgezeichnete Fälle religiösen Lebens einseitig diejenigen exzentrisch gesteigerter oder gar pathologisch gearteter Religiosität zu bevorzugen. Bei James selbst ist diese Gefahr so groß, und er unterliegt ihr in dem Maße, daß ich es für nötig hielt, in meiner deutschen Übersetzung seiner Varieties den Begriff der Pathologie des religiösen Lebens in den Untertitel mit aufzunehmen. Sodann aber hängt hiermit zusammen und bedeutet einen weiterreichenden Einwand, daß James seine Einzelbeispiele religiösen Lebens wie naturwissenschaftliche Objekte für die Betrachtung **isoliert,** sie nämlich herausnimmt aus dem Zusammenhang geschichtlich-religiösen Lebens, in dem sie stehen und aus dem allein ihre konkrete religiöse Eigenart verständlich wird. Schon die scharfe Abgrenzung der individuell-persönlichen Religiosität von aller institutionellen Religion ist in der Weise, wie James sie vollzieht, irreführend, weil dem allein gegebenen Tatbestand widersprechend. Auf diesen Tatbestand hat neuerdings der französische Religionsphilosoph Boutroux sehr mit Recht großes Gewicht gelegt. Vollends irreführend ist dann in der Verlängerung und Erweiterung jener Betrachtung die Isolierung der Einzelreligiosität gegenüber der Geschichte und geschichtlichen Entfaltung des religiösen Lebens. Eine Religionspsychologie, die ihrem Gegenstand gerecht werden will, wird gerade die jeweilige geschichtliche Bestimmtheit und

weiter die geschichtliche Entfaltung des religiösen Lebens beachten müssen.

Die amerikanische Religionspsychologie bleibt also einstweilen hinter der Aufgabe, die naturgemäß der Religionspsychologie zu stellen ist, zurück. Sie dient — in sehr bedeutsamer und verdienstlicher Weise — der Vorbereitung, nämlich den allgemein-psychologischen Vorbedingungen der religionspsychologischen Arbeit, aber noch nicht dieser letzteren selbst nach der spezifisch **religions**psychologischen Seite der Aufgabe hin. Daher verhält sich denn auch die amerikanische Theologie jener Religionspsychologie gegenüber vielfach völlig ablehnend. Sie empfindet offenbar, daß die Sache der Religion von jener Religionspsychologie nur sehr bedingter Weise gefördert wird.

Dies letztere ist aber vor allem darin begründet, daß jene Religionspsychologie die **Wahrheits**frage aus ihrer Arbeit so gut wie ausschaltet. Das scheint zunächst methodisch einen großen Vorzug zu bedeuten und einer falschen und vorschnellen Verquickung von Religionspsychologie und Religionsphilosophie oder Dogmatik vorzubeugen. Eine solche vorschnelle Verquickung ist auch auf jeden Fall zu vermeiden. Wird sie nicht vermieden, so bedeutet das einfach, die religionspsychologische Arbeit als solche vergewaltigen und dadurch illusorisch machen. Ja, wir müssen gleich mehr sagen: die Religionspsychologie wird **nie** imstande sein und daher **nie** beanspruchen dürfen, von sich aus die Wahrheitsfrage abschließend zu beantworten. Aber trotzdem ist es einseitig und unrichtig, die Wahrheitsfrage aus der Religionspsychologie überhaupt auszuschalten. Denn sobald die Religionspsychologie, wie gefordert wurde, auch die institutionelle Religion und damit die geschichtliche Religion beachtet, wird es ganz deutlich, daß die Wahrheitsfrage zu aller geschichtlich lebendigen Religion hinzugehört, und zwar wesentlich und fundamental. Es gibt keine im weitesten Sinne des Wortes geschichtliche Religion, die nicht in ihrer Weise zur Wahrheitsfrage Stellung nehmen, ja die Wahrheitsfrage beantworten wollte. Und je höher die betreffende Religion in der Entwicklungsreihe des religiösen Lebens steht, um so bestimmter ist dies der Fall. Deshalb muß aber auch die Religionspsychologie die Wahrheitsfrage, wie sie zum religiösen Leben hinzugehört, berücksichtigen, und zwar sie berücksichtigen unter religionspsychologischem Gesichtspunkt, d. h. in der Bedeutung, welche sie für das religiöse Leben selbst, für die Ausprägung und Ausgestaltung des religiösen Lebens hat oder gewinnt. Und eben dies unterscheidet die Religionspsychologie von der historischen Religionsforschung einerseits, von der abschließenden Religionsbewertung andererseits, mag man diese letztere nun in einer theologischen Dogmatik oder in einer reinen Religionsphilosophie suchen. Die Religionspsychologie steht in der Mitte zwischen

beiden, und zwar dies nicht etwa nur in formaler Beziehung, sondern so, daß sie sachlich eine Vermittlung zwischen jenen beiden vorbereitet.

Die Aufgabe der Religionspsychologie ist also eine spezifisch andere als die der blos historischen Religionsforschung. Wenn wir vorher so energisch die Notwendigkeit betonten, daß die Religionspsychologie die Geschichte des religiösen Lebens berücksichtige, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Religionspsychologie überhaupt in historischer Religionsforschung aufgehen soll. Auch die historische Religionsforschung darf freilich die Wahrheitsfrage nicht außer acht lassen. Aber sie hat diese Wahrheitsfrage doch nur als historisches Moment zu beachten; sie hat die Tatbestände festzustellen, daß und in welchen Formen oder an welchen Punkten das Wahrheitsinteresse sich im religiösen Leben geltend macht. Von dieser historischen Religionsforschung führt aber — sofern sie nämlich in den Grenzen exakt historischer Forschung bleibt — kein Weg zu eigener Stellungnahme in der Wahrheitsfrage. Historische Religionsforschung und abschließende Religionsbewertung oder Religionsbeurteilung sind zwei Gebiete, zwei Sphären, die in gar keinem Zusammenhang miteinander stehen und die auch in keinen Zusammenhang miteinander zu bringen sind, solange nur diese beiden Positionen mit einander verglichen werden. Es gähnt zwischen diesen beiden Gebieten eine Kluft, die sie selbst mit eigenen Mitteln in keiner Weise zu überbrücken imstande sind. Wäre die Beschäftigung mit der Religion auf diese beiden Formen der Betrachtung beschränkt, dann müßten dieselben immer beziehungslos neben einander stehen, und der Versuch, eine Vermittlung herzustellen, könnte nur als Grenzüberschreitung und als Erschleichung gemacht werden. Historizismus und spekulative Metaphysik sind — von den beiden verschiedenen Ausgangspunkten aus — diese Schleichwege. Für den Standpunkt kritischen Denkens aber bliebe dann nur das eine übrig, entschlossen und bedingungslos die auf die Wahrheitsfrage abzielende Religionsbewertung streng auf sich selbst zu stellen, sie also von jeder wissenschaftlichen Religionsforschung abzulösen und d. h. sie ausschließlich der rein subjektiv-persönlichen Entscheidung zu überlassen. Die Position *Wilh. Herrmanns* ist dann, um konkret zu sprechen, die für kritisches Denken einzig konsequente.

Und doch hat dieser entschlossene Dualismus, so sympathisch gerade dem religiösen Empfinden die Energie seines Verzichtens sein muß, für denjenigen, der das menschliche Geistes- und Kulturleben in seiner Einheitlichkeit zu verstehen sucht, etwas Unbefriedigendes. Freilich, der berechtigte Wahrheitskern jener Herrmannschen Position, eben der, welcher zum Wesen der Religion gehört, muß gewahrt werden. Die Entscheidung des religiösen Werturteils in der Wahrheitsfrage darf

nicht in rationale Allgemeingültigkeit umgesetzt oder durch solche ersetzt werden*). Sie würde dadurch in ihrem innersten Wesen verderbt und um ihren wahren Wert gebracht. Aber die denkende Beurteilung der religiösen Stellungnahme darf nicht wieder in gleicher Weise rein subjektiv-persönlich bleiben. Sie muß eine objektive Begründung erstreben. Ein solcher Versuch objektiver Begründung wird allerdings auch niemals abschließende rationale Allgemeingültigkeit gewinnen können. Denn das würde die eben abgelehnte Vergewaltigung der Religion bedeuten. Er wird sich also einer wirklich objektiven Begründung immer nur annähern können. Aber gerade an einer solchen allmählichen Annäherung an eine objektive Begründung zu arbeiten, muß als die wichtigste Aufgabe aller Theologie gelten, als die Aufgabe, die durch den Begriff der Theologie selbst gestellt wird. Herrmanns eigene theologische Arbeit dient ja denn auch, aufs ganze gesehen, letztlich selbst offenkundig diesem Ziel.

Um aber diesem Ziel in methodischer Weise zustreben zu können, bedarf es eines Mittelgebietes und einer Zwischeninstanz zwischen der historischen Religionsforschung und der übergreifenden Religionsbewertung. Dieses Mittelgebiet und diese Zwischeninstanz kann nur die Religionspsychologie liefern. Sie aber vermag das auch wirklich. **Sie vermag es freilich nur dann, wenn sie ihre Aufgabe grundsätzlich transzendental-psychologisch faßt und ihre Arbeit ebenso grundsätzlich transzendental-psychologisch treibt.**

Was heißt das, daß die Religionspsychologie ihre Aufgabe transzendental-psychologisch fassen und ihre Arbeit transzendental-psychologisch treiben soll? Das heißt zunächst, daß sie die Wahrheitsfrage — die Frage nach der Wahrheit der Gesamttendenz der Religion und dann jeweilig nach der Wahrheit oder dem Wahrheitsgehalt der bestimmten einzelnen religiösen Vorstellungen und Gedanken — nicht beiseite stellen darf, daß sie vielmehr gerade diese Wahrheitsfrage überall in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellen muß. Ich sehe hier natürlich ab von den **mehr peripherischen** Aufgaben der Religionspsychologie, die in das Gebiet der **praktischen Theologie** führen und denke jetzt allein an ihre eigentliche Hauptaufgabe. Für diese aber gilt, daß die Wahrheitsfrage überall in den Mittelpunkt gerückt werden muß, daß alles auf sie

*) Die hier vorliegende Verschiedenheit meiner Position gegenüber derjenigen von Troeltsch hatte ich für die Vortragsskizze in die These gefaßt: „In der religionspsychologischen Arbeit muß der Empirismus der Amerikaner, so überaus verdienstlich er ist, ergänzt werden durch erkenntniskritisches Denken und dann weiter (zwar nicht, wie Troeltsch will, durch einen *immanenten Rationalismus*, wohl aber) durch ein transzendentalpsychologisches Verfahren." — Die Einzelauseinandersetzung mit Troeltsch habe ich in der Zeitschrift für angewandte Psychologie, Bd. III, S. 483 ff. gegeben in meiner Studie: „Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie".

bezogen und von ihr aus beleuchtet werden muß. Freilich nicht so, daß diese Wahrheitsfrage in spekulativer oder dogmatistischer Weise entschieden wird. Das wäre nicht Religionspschologie, sondern entweder spekulative Metaphysik oder Dogmatismus. Aber doch auch nicht so, daß lediglich der betreffende Wahrheitsanspruch konstatiert wird. Das ist Sache der rein historischen Forschung. Sondern so, daß der betreffende Erscheinungskomplex unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses auf seine eigene psychologische Struktur hin untersucht wird. Die psychologische Untersuchung kann und soll nicht von sich aus die Wahrheitsgeltung religiösen Erlebens oder religiösen Vorstellens erweisen. Das ist überhaupt keine mögliche Aufgabe psychologischer Forschung, denn die Wahrheitsgeltung liegt über alles Psychologische hinaus, sie ist dem Psychologischen gegenüber transzendent. Aber die psychologische Untersuchung soll die religiösen Vorstellungen und Vorstellungskomplexe auf ihren eigentlichen **Sinn** hin untersuchen und sie soll diesen eigentlichen Sinn derselben möglichst scharf und präzis herauszustellen suchen.

Unter dem eigentlichen Sinn religiöser Vorstellungen verstehe ich die in ihnen zum Ausdruck kommende religiöse Überzeugung, soweit sie direkt und ausschließlich den religiösen Tendenzen entspricht und also direkt und ausschließlich auf religiösen Motiven beruht. Darin liegt aber zugleich, daß dieser eigentliche Sinn der religiösen Vorstellungen nur mittelst einer psychologischen Analyse zu finden ist, die den Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses, nämlich des religiösen Wahrheitsinteresses, zum übergreifenden und bestimmenden macht. Denn alle religiöse Überzeugung gilt — der Überzeugung nach — religiöser Wahrheit. Die spezifisch-religiösen Motive und die spezifisch-religiösen Tendenzen bestimmter Vorstellungen lassen sich daher nur aufzeigen, wenn man das übergreifende Ziel religiöser Wahrheit im Auge hat, dem sie zustreben. Das bedeutet nun allerdings einen gewissen Zirkel der Betrachtung. Und völlig zu umgehen ist dieser Zirkel nicht. Aber doch wird deshalb methodische fruchtbare Arbeit nicht einfach unmöglich. So wäre es allerdings, wenn das übergreifende Ziel religiöser Wahrheit, von dem aus der eigentliche Sinn der religiösen Vorstellungen bestimmt werden soll, als ein völlig eindeutiges in dogmatischer Weise postuliert würde. Aber das braucht nicht zu geschehen und darf innerhalb unbefangener religionspsychologischer Arbeit nicht geschehen. Sondern der Begriff der übergreifenden religiösen Wahrheit ist, soweit es sich um ihren Inhalt, um ihre inhaltliche Bestimmtheit, handelt, zunächst als ein subjektiv mehrdeutiger zu betrachten. Was im einzelnen Fall als religiöse Wahrheit vorausgesetzt wird, das muß jedesmal auf Grund aller irgend in Betracht kommenden Indizien festgestellt werden. Dabei

wird ja nun allerdings jeweilig wieder eine bestimmte Deutung der religiösen Motive und Tendenzen der betreffenden religiösen Vorstellungen oder überhaupt der betreffenden religiösen Erscheinungen eine Rolle spielen. Und diese Deutung kann nie ganz unabhängig sein von einer bestimmten Fassung der vorausgesetzten religiösen Wahrheit. Aber anstelle eines einfachen Zirkels der Betrachtung kann und muß eben die wechselseitige Förderung des Verständnisses treten. Und nun kommt hinzu, daß ja eine solche wechselseitige Förderung des Verständnisses nicht nur jeweilig zwischen der Deutung des eigentlichen Sinnes der religiösen Phänomene und der Fassung der vorausgesetzten religiösen Wahrheit sich betätigen kann, sondern ebenso ganz allgemein zwischen all diesen doppelseitigen Größen in der ganzen Mannigfaltigkeit, welche die Religionsgeschichte zeigt. So wird für die methodische religionspsychologische Forschung eine allmähliche Schärfung des Blickes möglich, welche so wenig die einzelnen Phänomene nach einer im Voraus feststehenden Regel auslegt, daß sie vielmehr schließlich auf Grund des konkreten Materials der einzelnen Phänomene, nämlich der verschiedenen Religionen in ihrer geschichtlichen Entwickelung, die übergreifende Wahrheitsfrage alles religiösen Lebens zu fördern imstande sein wird.

Aber nun will ich nicht länger in abstrakto über die transzendentalpsychologische Methode der religionspsychologischen Arbeit sprechen, sondern an einigen Beispielen zu veranschaulichen suchen, wie meines Erachtens diese transzendental-psychologische Methode zu arbeiten hat. Ich wähle zuerst das wichtigste Problem **der allgemeinen Religionswissenschaft,** die Frage nach **dem Wesen der Religion.**

Diese Frage ist vom ausgesprochen religions-psychologischen Standpunkt aus neuerdings auf amerikanischer Seite von *James* und *Leuba* behandelt worden, von Letzterem mit eingehender Berücksichtigung der Arbeiten der englischen Religionsforscher *Andrew Lang* und *Frazer*; auf deutscher Seite nehmen unter dem gleichen Gesichtspunkt die Arbeiten von *Wundt, Natorp* und *Heinrich Maier* eine besonders hervorragende Stelle ein.

Eine beträchtliche Förderung hat durch diese Arbeiten das allgemeine Religionsproblem zweifellos erhalten. Sehen wir dabei zunächst von Natorp ab, so rechne ich dahin vor allem ein Doppeltes. Nämlich erstlich die Abweisung jeder psychologischen Konstruktion, welche die Religion auf eine einzelne seelische Funktion oder aber auf ein bestimmtes Verhältnis einzelner seelischer Funktionen zurückführt. Die Religion ist vielmehr eine bestimmte Gesamtverhaltungsweise des Menschen, im einheitlichen Untergrund alles seelischen Lebens wurzelnd. Die bloß formal-psychologische Charakteristik der Religion ist am besten

durch die englischen Worte ‚attitude' oder ‚behaviour' zu geben, die sich denn auch in der englisch-amerikanischen Religionswissenschaft bereits als feste Termini eingebürgert haben. Im Deutschen fehlt uns leider eine gleich prägnante Bezeichnung. Gemütsart oder Geistesrichtung sind ihrem begrifflichen Gehalt nach viel enger als jene englischen Termini. Denn diese letzteren bringen zum Ausdruck, daß es sich um eine bestimmte Stellungnahme zur Welt, zum Universum handelt und um eine entsprechende Gestaltung des menschlichen Lebens. Lebenshaltung und Lebensgestaltung wären die entsprechenden deutschen Ausdrücke.

Die andere wichtige und förderliche Einsicht, die gewonnen ist, stellt die scharfe Unterscheidung von Religion und Mythus einerseits, Religion und Magie andererseits dar. Von der Mythologie oder von der Magie her in geradliniger Fortsetzung der betreffenden Linie das Wesen der Religion bestimmen zu wollen, beruht beide Mal auf einem gleich verhängnisvollen Ir tum.

Soweit gehe ich mit jenen Forschern durchaus zusammen. Ja, ich würde gerade darauf Gewicht legen, daß diese Grundlage für die weitere religionspsychologische Betrachtung auch wirklich festgehalten wird. Bei Leuba, Wundt und Maier scheint mir das nämlich nicht der Fall zu sein. Vielmehr kehren sie von dieser Basis aus doch wieder zu einer blos historischen Beurteilung des Religionsproblems zurück, indem sie weiterhin das ausschlaggebende Gewicht auf die Aufzeigung der ersten Entstehung der Religion in der Menschheitsgeschichte legen. Aus der Art dieser erstmaligen Entstehung der Religion in der Geschichte der Menschheit — die zweifellos ein rein oder doch ganz vorwiegend historisches Problem darstellt — suchen sie die Frage nach dem Wesen der Religion abschließend zu beantworten. James vermeidet diesen Abweg, verkennt aber seinerseits, wie wir schon sahen, die Bedeutung der geschichtlichen Entfaltung des religiösen Lebens selbst.

Natorp schließlich geht zwar in der allgemeinen formal-psychologischen Grundlegung auch auf das allgemeine Lebensgefühl zurück, reduziert und beschränkt aber die Religion geradezu auf dies allgemeine Lebensgefühl, nämlich auf die Unbestimmtheit, Grenzenlosigkeit und Unendlichkeit solchen Lebensgefühles. So verwischt sich bei ihm die Grenze zwischen Mythologie und Religion wieder. Der Fehler ist bei ihm ganz deutlich der, daß er nach der Entstehung der Religion überhaupt nicht fragt, daß er garnicht darauf reflektiert, wie es zur Religion kommt und deshalb auch **darauf** nicht, wie sich die religiöse Lebensauffassung und Lebensgestaltung von anderen Formen und Arten zu der Wirklichkeit, in der wir leben, Stellung zu nehmen, unterscheidet.

Gerade deshalb, weil auf diese letztgenannte Unterscheidung schließlich alles ankommt, ist auch für die Bestimmung des Wesens der Religion die Frage nach ihrer Entstehung oder ihrem Ursprung unentbehrlich. Aber nicht um den ersten Ursprung der Religion im Anfang der Menschheitsgeschichte handelt es sich zunächst, sondern um die jedesmalige Entstehung der Religion in einem bestimmten Einzelleben durch den ganzen Lauf der Geschichte bis hin zu unserer Gegenwart und am allermeisten gerade in dieser unserer Gegenwart. Und zwar ist dabei zu allererst das Urteil zu beachten, das die Religion selbst über ihren Ursprung fällt, das Urteil, welches religiöse Menschen im Sinne ihrer religiösen Überzeugung über die Entstehung derselben vertreten. Das hat die Religionspsychologie sorgfältig zu beachten, nicht um es kritiklos zu vertreten, wohl aber um aus ihm die Grundmotive und Grundtendenzen des religiösen Lebens zu erkennen. Da diese Fragestellung die Arbeiten Herrmanns beherrscht, so leisten sie hier der religionspsychologischen Arbeit einen überaus wertvollen Dienst.

Wie hat sich nun die transzendental-psychologische Betrachtung zu dem ganzen Problem zu stellen? Sie wird zunächst untersuchen müssen, ob sich ein gemeinsames Ziel der Wahrheitsgeltung aufzeigen läßt, dem die verschiedenen Ausgestaltungen religiösen Lebens gleichmäßig zustreben. Der Zielpunkt alles religiösen Lebens muß aufgedeckt werden, soweit er für die verschiedenen Formen desselben gemeinsam ist. Das erste aber, was sich in dieser Beziehung der religionspsychologischen Analyse ergibt, ist **die Transzendenz des Zieles.** Das Ziel des religiösen Lebens liegt hinaus über den gesamten übrigen Lebensinhalt, ja hinaus überhaupt über die Dimension oder die Sphäre des übrigen Lebens; es gehört einer anderen Dimension, einer anderen Sphäre an. Es ist also eine Welt der Jenseitigkeit, auf die das Ziel des religiösen Lebens hinweist — wobei freilich der Begriff der Jenseitigkeit nicht in einem bestimmteren Sinne verstanden werden darf, als in dem eben angegebenen, vor allem nicht etwa in einem lokalen Sinne.

Die These, die ich damit ausgesprochen habe, kann ich nun freilich hier nicht ausführlich belegen. Ich muß mich darauf beschränken, auf die wichtigsten Argumente, welche die religionspsychologische Forschung für sie anzuführen hat, in aller Kürze hinzuweisen. Diese Argumente sind aber gleichmäßig den beiden großen Hauptgebieten der Ausdrucksformen religiösen Lebens zu entnehmen, in denen sich dieses überall ausprägt, dem theoretischen religiöser Vorstellungen einerseits, dem praktisch-kultischen andererseits.

Was das erstere betrifft, so ist vor allem die beherrschende Grundidee zu nennen, die bei allem Wechsel der besonderen Ausgestaltung hier doch gerade mit ihrem stets gleichbleibenden Grundmoment in Betracht

kommt. Das ist die Offenbarungsidee, der Offenbarungsgedanke. Irgendwie beruft sich alles religiöse Leben auf Offenbarung, sei es auf einzelne Offenbarungsakte, sei es auf eine einheitlich-geschlossene Gesamtoffenbarung. Damit aber verlegt es seinen Ursprung und deshalb dann wieder sein Ziel über sich selbst hinaus, hinaus überhaupt über das menschliche Leben, über die natürliche menschliche Existenzsphäre. Auch da, wo der Offenbarungsgedanke von allem Mythologischen absieht, wo das Offenbarungserlebnis rein innerlich gefasst wird, gilt doch das eben Gesagte nicht weniger, sondern genau genommen erst recht. Der Gegensatz der Sphären, um den es sich handelt, kommt reiner und sicherer zum Bewußtsein. So etwa bei den alttestamentlichen Propheten, die ja ihre geheimen Erfahrungen wie eine in sie eindringende Macht erleben, gegen die sie sich vergeblich wehren. Jahves Hand kommt über sie und überwältigt sie. Wie es Amos in so prächtigem Bilde zum Ausdruck gebracht hat: „Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht? Spricht Jahve, wer wird nicht Prophet?“ Und der Herr des Evangeliums preist seinen himmlischen Vater, daß er seine Offenbarungen den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen erschlossen hat.

Und ebenso deutlich, wenn nicht noch deutlicher, ist die Tendenz auf Transzendenz im Kultus der Religionen, schon der niedersten, erst recht der höheren und höchsten. Opfer und Gebet — die Hauptstücke alles Kultus — weisen in unverkennbarer Weise über die Sphäre des menschlichen Lebens hinaus und hin auf eine Sphäre, ein Reich der Jenseitigkeit. Daneben sei nur noch an die mannigfachen Riten der Weihe und der Reinigung, sowie an Askese und Ekstase erinnert — alles Betätigungen, die durch das negative Verhalten in bezug auf das natürlich-menschliche Leben die Tendenz nach einer Überwelt, nach einer Welt der Jenseitigkeit dokumentieren.

Am stärksten tritt diese Tendenz in den heute sogenannten Erlösungsreligionen hervor. Denn der religiöse Erlösungsgedanke bedeutet selbst gar nichts anderes als die entschiedene Geltendmachung der eben besprochenen Tendenz. Jedenfalls steht sie im durchaus beherrschenden Mittelpunkt des religiösen Erlösungsgedankens, dem sich alle sonstigen Momente unterordnen. So ist es doch auch im Christentum. Auch der christliche Erlösungsgedanke, so prinzipiell ethisch er — wenigstens nach evangelischer Auffassung — bestimmt ist, ist doch in erster Linie an der Transzendenz des Zieles orientiert. Es ist die Erlösung aus dem Elend des endlich-natürlichen Lebens. Das gilt wie von der Himmelreichspredigt der synoptischen Überlieferung, so von der gesamten paulinischen und johanneischen „Theologie“.

Besonders instruktiv ist, wie in allen Fragen der allgemeinen Religionswissenschaft, die Berücksichtigung des Buddhismus. Ich muß

mir versagen, hier näher darauf einzugehen. Aber auch der Buddhismus bestätigt in seiner Weise — nämlich durch die Widersprüche, in die er sich gerade durch Ablehnung jedes Transzendenzgedankens verwickelt — daß die Tendenz zur Transzendenz für das Wesen der Religion grundlegend ist.

Aber diese Tendenz allein erschöpft das Wesen der Religion nicht. Überall wenigstens, wo die Religion sich irgend stark und kräftig zeigt, gehört mehr zu ihr hinzu als die bloße Tendenz zur Transzendenz. Die Transzendenz des Zieles bezeichnet nur die Grundlage, noch nicht das Wesen der Religion. Die Transzendenz des Zieles hat ja auch die Religion gemeinsam mit allem Suchen nach Wahrheit, das sich über sich selbst klar ist. Denn alles Wahrheitsuchen geht über bloß menschliches Denken hinaus, enthält mehr, als was im bloßen Ablauf des menschlichen Denkens gegeben ist oder gegeben sein kann. Alles Erkenntnisstreben im engeren Sinne des Worts setzt daher, wie einsichtige Erkenntnistheoretiker mit Recht betonen, voraus, daß es etwas Transzendentes gibt und daß dieses Transzendente dem Menschen irgendwie zugänglich ist. So hat die Religion die Transzendenz des Zieles mit allem Wahrheitsuchen gemeinsam.

Spezifisch charakteristisch für die Religion ist aber die Überzeugung, daß **eben das Transzendente, das ihr Ziel ist, die letzte und höchste Wahrheit bedeutet.** Die Welt der Jenseitigkeit, von der die Religion weiß, wird von ihr zugleich **als letzte und höchste Wahrheit und damit als letzte und höchste Wirklichkeit in Anspruch genommen.**

Auch zu dieser Wendung liegen wenigstens die Ansätze schon deutlich auf den niederen Stufen religiösen Lebens vor. Schon die innere Tendenz des Offenbarungsgedankens weist in diese Richtung. Und ebenso verhält es sich mit den auch bereits erwähnten Weih- und Reinigungsriten, zumal wo sie grundsätzlich asketischen Charakter annehmen, und am allermeisten, wo sie in Ekstase ausmünden oder doch irgendwie einen Bund mit solcher Ekstase eingehen. Denn die religiöse Schätzung der ekstatischen Verzückung beruht überall auf der Voraussetzung, daß erst in ihr dem Frommen sich die höhere, die wahre Wirklichkeit erschließe. Man denke nur an den Neuplatonismus und an die Mystik aller Zeiten, wo das ganz klar zum Bewußtsein kommt.

Neben der Bedeutung, welche der ekstatischen Verzückung in der Entfaltung des religiösen Lebens zukommt, ist hier weiter vor allem auf die dualistische Neigung hinzuweisen, die in allen höheren Religionen eine bedeutsame Rolle spielt. Denn diese dualistische Neigung führt selbst da, wo sie am schroffsten auftritt — im Parsismus — nicht zu einem letzten Dualismus der Weltanschauung; selbst da dient sie vielmehr letztlich nur der bedingungslosen Überordnung der wahren über

die empirische Wirklichkeit. Und eben dies ist in ganz unverkennbarer Weise die Bedeutung der dualistischen Neigung, soweit sie sonst das religiöse Leben in seinen höheren Entwicklungsformen beherrscht — so vor allem im Christentum. Das ursprüngliche Christentum umschließt eine recht starke dualistische Neigung: in der Vorstellung von den beiden Weltordnungen oder Äonen, dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Äon, kommt sie zum Ausdruck. Die paradoxe Art aber, wie diese Vorstellung in dem zeitlich orientierten Schema ausgeführt wird — der zukünftige Äon sei zur Gegenwart geworden und habe doch nicht aufgehört, zukünftig zu sein*) — zeigt auch deutlich, welchem Zweck diese Vorstellung dient: der unbedingten Überordnung jener über diese Welt. Und bei Paulus und erst recht in der johanneischen Literatur wird dieser Überzeugungskern der ganzen Vorstellung mit vollster Klarheit herausgestellt. „Des Augenblickes leichte Last an Trübsal erwirbt uns über alles Hoffen und Fassen hinaus einen gewichtigen Schatz von Herrlichkeit für ewig, wenn wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf dasUnsichtbare, denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ist ewig." (2. Cor. 4, 17 u. 18.) Hier werden Zeitlichkeit und Ewigkeit in ausschließenden Gegensatz zu einander gestellt, so daß also das Ewige nicht selbst dem Zeitschema untergeordnet wird, das Ewige nicht in der bloßen Fortsetzung der Linie zeitlichen Seins gesehen wird. Das Ewige verhält sich zum Zeitlichen als die wahre zur empirischen Wirklichkeit. Und dieselbe Überzeugung liegt bei Johannes zugrunde: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern ewiges Leben haben." (Ev. Joh. 3, 16.) — „Die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit." (1. Joh. 2, 17.)

Hier ist also zu voller Klarheit erhoben, was auf den niederen Stufen religiösen Lebens nur erst in Ansätzen zu finden ist, daß die Welt der Jenseitigkeit, von der der religiöse Glaube weiß, eben diesem Glauben als die **wahre** Welt — also als absolute Wirklichkeit und als absoluter Wert gilt, und daß daher von ihr alles, was sonst irgendwelchen Anspruch auf Wirklichkeit und Wert erhebt, in seiner Wirklichkeits- und Wertgeltung abhängt, durch sie in dieser doppelten Beziehung bedingt ist. **Neben der Tendenz zur Transzendenz gehört zum Wesen der Religion die Geltung des im religiösen Glauben bejahten Transzendenten als letzter höchster Wahrheit und Wirklichkeit.**

Religion ist die Lebenshaltung und Lebensgestaltung, die zur empirischen Wirklichkeit Stellung nimmt von dem Beziehungsverhältnis zu einer Welt der Jenseitigkeit aus, die ihr als letzte und höchste, als

*) Diese m. E. ungemein treffende Formulierung stammt von Jul. Kaftan.

absolute Wahrheit gilt. Es hat kürzlich einer, der wie wenig andere ein praktisch-lebendiges Verständnis von dem, was Religion ist und will, besitzt, Arthur Bonus, das harte Wort gesprochen, das Streben nach Diesseitigkeit der Religion sei eine fürchterliche Albernheit. Die religionspsychologische Untersuchung zeigt, daß dies harte Wort sachlich berechtigt ist.

Daran scheitert Natorps Versuch, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, d. h. des diesseitig-empirischen Kulturbewußtseins und Kulturstrebens, begründen zu wollen. Was dabei zurückbleibt, verdient — wie Herrmann sicher und siegreich nachgewiesen hat — den Namen Religion nicht mehr. Aber auch Herrmanns Religionsbetrachtung hat — scheint mir — hier ihre Schranke, so instruktiv sie ist und so sehr sie wirklich in die letzte Tiefe der Religion hineinführt. Aber sie kehrt das Verhältnis der entscheidenden Momente um. Sie macht zum selbständigen und primären Moment der Religion, was in Wahrheit abgeleitetes und insofern sekundäres Moment ist. Religion, sagt Herrmann, ist das Wahrhaftigwerden individuellen Lebens. Wir müssen wahrhaftig sein wollen in dem Bewußtsein eines eigenen Lebens, durch das unsere individuelle Existenz begründet wird — dann sind wir — nach Hermann — auf dem Wege der Religion. Aber indem Herrmann zu zeigen sucht, wie das Bewußtsein eines eigenen Lebens für uns allein Wahrheit werden kann, wird zugleich deutlich, daß seine Betrachtung den Transzendenzgedanken voraussetzt und zur Basis hat. Wir müssen nämlich nach Herrmanns eigener Anweisung das Eine finden, dem wir uns ganz hingeben können. Nun — solch Eines, dem wir uns im Herrmannschen Sinne ganz hingeben können, das gibt es aber in der empirischen Wirklichkeit nicht, und kann es in ihr ihrem Wesen als empirischer zufolge nicht geben. Das Suchen dieses Einen bedeutet also bereits das Suchen eines Überempirischen. Die Tendenz auf eine transzendente Wirklichkeit und zwar auf eine solche, die letzte höchste Wahrheit repräsentiert, ist also auch in der Herrmannschen Bestimmung der Religion wirksam.

Von diesem Punkt aus ist dann weiter die spezifische Eigenart der bestimmten einzelnen geschichtlichen Religionen zu erfassen. So auch die des Christentums mit seinem eminent praktisch-ethischen Charakter, der doch die Transzendenz des Gottesgedankens nicht ausschließt, sondern zur Voraussetzung hat. Doch will ich hier davon absehen, die Frage nach dem Wesen des Christentums als ganze aufzurollen. Ich will lieber, um die Bedeutung der transzendental-psychologischen Religionspsychologie auch für die im engeren Sinne so zu nennende **christliche Theologie** zu veranschaulichen, ein konkretes Einzelproblem dieser letzteren wählen, allerdings ein möglichst zentrales. Der

christliche Gottesglaube als spezifisch christlicher ist von der christlichen Theologie seit ältester Zeit als **der trinitarische Gottesglaube** bestimmt worden. Welchen Sinn hat diese Vorstellung und diese Lehre von der Trinität? Für die Beantwortung dieser Frage beschränke ich mich aber unter Beiseitelassung der übrigen Phasen des dogmengeschichtlichen Prozesses auf die Trinitätslehre in der evangelischen, speziell in der evangelisch-lutherischen Kirche.

Von der traditionellen Dogmatik dieser Kirche wird zunächst das altgriechische Trinitätsdogma aufgenommen. Für die physisch-metaphysische Denkweise dieses Dogmas handelt es sich um die drei von Ewigkeit her existierenden Personen der Gottheit und ihr Verhältnis zu einander. Trotz aller Vorsichtsmaßregeln, welche in der näheren Ausführung des Dogmas nachgebracht werden, wirkt dasselbe doch immer wieder in der Richtung einer Drei-Götterlehre — also polytheistisch. Das braucht nicht immer in der krassen Weise hervorzutreten wie in dem Gebet der drei Greise der bekannten Tolstoischen Volkserzählung: „Drei seid ihr, drei sind wir, schütz uns für und für" — aber irgendwie macht es sich immer geltend.

Die evangelisch-lutherische Dogmatik stellt nun aber dieses Dogma bewußt und nachdrücklich unter einen Grundsatz, der — transzendentalpsychologisch analysiert — in eine ganz andere Richtung weist, unter den Grundsatz nämlich, den sie in ihrer dogmatischen Sprache so formuliert: opera ad extra sunt indivisa: die nach außen gerichteten Betätigungen der Trinität sind ungeteilt, sind einheitlich. Ich muß dabei daran erinnern, daß unsere Dogmatik, um sich das alte Trinitätsdogma verständlich zu machen, unterscheidet zwischen opera ad intra und opera ad extra der Trinität. Die opera ad intra sind die, durch welche die innergöttlichen Unterschiede der Personen bedingt werden: der Vater zeugt den Sohn, Vater und Sohn hauchen den Geist, lassen den Geist von sich ausgehen. Die opera ad extra dagegen sind Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Nur diese opera ad extra also haben eine direkte Beziehung auf das christlichreligiöse Leben, auf den religiösen Glauben in seiner spezifisch christlichen Eigenart, auf hn als Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungsglauben. Die opera ad intra haben mit dem christlichen Glauben selbst garnichts zu tun. Direkte Motive christlichen Glaubens kommen in ihnen nicht zum Ausdruck; sie dienen nur der spekulativen Erklärung des Dogmas, sind also dem Dogma gegenüber vollständig sekundär. Und dasselbe gilt auch von all den neueren spekulativen Erklärungen und Deutungen des Trinitätsdogmas bis hinab zu den in unseren Tagen vorgetragenen, die zwar alle das alte Dogma mehr oder weniger stark erweichen, aber weder ihm noch dem christlichen Gottesglauben selbst gerecht werden. Dagegen konzentriert

die transzendental-psychologische Betrachtung die Aufmerksamkeit darauf, daß direkte Motive christlichen Glaubens zum Ausdruck kommen in den opera ad extra, die sich auf Schöpfung, Erlösung und Heiligung beziehen, nämlich von Gott dem Vater die Schöpfung, von Gott dem Sohn die Erlösung und von Gott dem Heiligen Geist die Heiligung aussagen. Und nun wird also mit größtem Nachdruck betont: diese opera ad extra sunt indivisa, sie sind einheitlich; sie dürfen nicht so auf die sog. Personen der Trinität verteilt werden, daß nur je ein opus je einer Person der Trinität ausschließlich zukäme. Nein sie kommen — genau genommen — alle drei einheitlich dem trinitarischen Gott als solchem und also in seiner Einheitlichkeit zu.

Das heißt dann also für die transzendental-psychologische Beurteilung, welche die religiös wirksamen Motive und Tendenzen der ganzen Trinitäts-Vorstellung von dem Interesse der Wahrheitsgeltung aus betrachtet: es sind nur verschiedene Gesichtspunkte, unter denen der Glaube Gott als Gott der Schöpfung, als Gott der Erlösung und als Gott der Heiligung auffaßt. Unter diesen drei Gesichtspunkten muß der Glaube Gott betrachten, weil die entsprechenden drei Seiten zum Wesen Gottes, wie es sich dem christlichen Glauben darstellt, hinzugehören. Gott der Schöpfer-Gott und als solcher der Herr der gesamten Wirklichkeit ist nach einer anderen Seite seines Wesens der die Welt und in Sonderheit die Geschichte lebendig durchwaltende Erlöser-Gott. Neben den Transzendenzgedanken tritt also im christlichen Gottesglauben der Immanenzgedanke, nicht um jenem irgendetwas von seiner Strenge und Unbedingtheit zu nehmen, aber auch nicht um ihn nur äußerlich zu ergänzen, sondern um ihn in Beziehung auf die Geschichte, das geschichtliche Leben, speziell das ethisch-geschichtliche Leben, näher zu bestimmen. Im ethisch-geschichtlichen Leben gibt Gott der Menschheit die höchste Offenbarung seines Heils- und Gnadenwillens, offenbart er sich als Erlöser-Gott. Und das Heilandsleben des geschichtlichen Jesus Christus repräsentiert die höchste Konzentration dieser Offenbarung.

Daß sich aber in dieser Weise im christlichen Gottesglauben Transzendenz und Immanenz innerlich bedingen und durchdringen, das ist darin begründet, daß noch eine dritte Betrachtung zu jenen beiden hinzutreten muß, die ihnen beiden letztlich sogar übergeordnet ist und sie beide als Momente umfaßt. Gott ist heiliger Geist. Geistig-ethisches Personleben ist es, was für den christlichen Glauben das Wesen Gottes, in seiner tiefsten Tiefe erfaßt, ausmacht. Der allmächtige Schöpfer-Gott, der zugleich der Welt und Geschichte lebendig durchwaltende (in Jesus Christus offenbare) Erlöser-Gott ist, ist ein geistig-ethisch-persönlicher Gott, er ist heiliger Liebeswille. Das ist es, was sich der transzendental-psychologischen Analyse als Überzeugungs- oder als Wahrheitskern, als

eigentlicher Sinn der Trinitätsvorstellung, soweit sie wenigstens auf evangelischem Boden berechtigt ist, herausstellt.

Und verbinden wir dann dies Resultat mit dem vorher gewonnenen, so ergibt sich weiter: dieser geistig-persönliche, die Welt lebendig durchwaltende und doch schlechthin überweltliche Gott gilt dem christlichen Glauben als die absolute Realität und als der absolute Wert. Von ihm aus und nach dem Verhältnis zu ihm ist alle sonstige Wirklichkeits- und Wertgeltung zu beurteilen.

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen. In den beherrschenden Mittelpunkt aller religionspsychologischen Arbeit muß das transzendental-psychologische Verfahren gestellt werden. Dies Verfahren sucht vom methodischen Gesichtspunkte des religiösen Wahrheitsinteresses aus die religiös entscheidenden Grundmotive und Grundtendenzen der religiösen Phänomene und damit den eigentlichen Sinn dieser letzteren zu erfassen.

Dies transzendental-psychologische Verfahren will nun keineswegs etwas absolut Neues sein. Vielmehr ist meine Meinung, daß dies Verfahren unbewußt und in gewißen Ansätzen seit den Tagen Augustins her schon vielfach in der Religionswissenschaft wirksam gewesen ist. Aber für die theologisch-systematische und ebenso für die religionsphilosophische Arbeit kommt alles darauf an, dies Verfahren aus der Unbewußtheit und Unbestimmtheit herauszuheben, es zu einem methodisch sicheren, wissenschaftlich faßbaren und kontrollierbaren Verfahren zu gestalten. Dann kann man sich zugleich auch klar werden über die methodologischen Voraussetzungen und Bedingungen der religionspsychologischen Arbeit und damit weiter über die Stelle und die Bedeutung, die der Religionspsychologie zukommt zunächst im Ganzen der Religionswissenschaft, sodann im Ganzen aller historischen Kulturwissenschaft, schließlich im Ganzen alles Wahrheitsuchens und Wahrheitstrebens überhaupt.

Dann wird endlich auf dieser Basis auch eine religionswissenschaftliche Metaphysik möglich werden, die — aller leeren Spekulation abhold — der Gefahr eines intellektualistischen Rationalismus so wenig verfällt, daß sie vielmehr den Glaubenscharakter des religiösen Denkens aufs bestimmteste betont, die aber doch den Kontakt mit der philosophischen Metaphysik zu wahren oder wiederherzustellen imstande ist.

Die Predigtkunst in Deutschland.

Von Professor Lic. *Friedrich Niebergall*, Heidelberg, Universität.

Es empfiehlt sich, die gegenwärtige Arbeit auf dem Gebiete der Predigt mit der Reform zu vergleichen, die vor etwa 150 Jahren der Rationalismus mit ihr vorgenommen hat. Aus zwei Gründen empfiehlt sich das. Zuerst ist der Vergleich überhaupt ein vorzügliches Mittel für gründliche Erkenntnis; denn er lehrt die verwandten und die voneinander abweichenden Kennzeichen mehrerer Erscheinungen kennen. Damit aber kommt man ihrem Wesen möglichst nahe. Zeigen die gemeinsamen Züge die Grundlinien der Gattung, so die besondern solche der Art, zu der eine Erscheinung gehört. Auf dem Gebiet geschichtlichen Lebens ergeben die gemeinsamen Züge Einblicke in Regeln und in Gesetze des Geschehens, sowie in die Tiefe der menschlichen Seele, die sich in ähnlichen Lagen ähnlich verhalten wird; die besonderen Züge dagegen sind nicht nur ein Beweis dafür, daß wir uns auf dem Boden der Freiheit befinden, sondern sie helfen auch die bestimmte Einzelerscheinung in ihrer ausgeprägten Eigentümlichkeit erfassen und verstehen. Dies ist auch das Ziel oder sollte es vielmehr immer mehr werden, wenn die Praktische Theologie sich in einer geschichtlichen Grundlage wissenschaftliches Gepräge zu geben versucht hat. — Als Gegenstück zu unsrer heutigen Predigtreform kann dann nur der Rationalismus in Betracht kommen, denn im Rhythmus der auf einander folgenden Zeiten fühlen wir uns ihm tatsächlich am nächsten. Darum ist der Vergleich mit ihm auch der beste Gesichtspunkt, um diesem Kongreß unsre heutige homiletische Reform zum Verständnis zu bringen. Dies geschieht nach dem eben Gesagten am besten so, daß die **gemeinsamen** und die **besonderen** Züge herausgestellt werden. Danach gliedert sich auch unser Bericht.

I.

Zunächst fällt es jedem, der nur flüchtig die Literatur übersieht, auf, wie sehr groß der **Eifer** um eine Reform der Predigt **damals** gewesen ist. So viel Bücher und Aufsätze auch **heute** schon erschienen sein mögen über diesen Gegenstand, wenn die Wiederholung der Zeiten auch auf

diesen Punkt sich erstrecken sollte, dann bekommen unsre Autoren und Verleger noch genug zu tun. Es ist also kein Zufall, daß sich gerade theologisch freier gerichtete Strömungen der Theorie der Praxis so eifrig annehmen, sondern es liegen offenbar tiefere Beweggründe vor. Diese werden wir verstehen, wenn wir uns die gemeinsamen Züge der Lage zu jener und zu unsrer Zeit klar machen. Der Rationalismus focht gegen eine doppelte Front: nicht nur gegen Pietismus und Orthodoxie, sondern auch gegen Aufklärung und Freigeisterei. Gegen jene Gegner hatte er teils die Einschränkung des Christentums auf die Vergebung im Kreuz Christi, teils die auf die Rührung der Herzen einzuwenden, gegen die Freigeisterei dagegen die einseitig theoretische Richtung der Gedanken, die darum auch den weniger aufgeklärten Teil der Leute nicht erreichte. Beiden Seiten zugleich wußte man sich entgegengesetzt: man betonte darum das **Praktische** in der Religion. Darauf tat man sich viel zugute und wußte sich als Vertreter des religiösen Fortschritts in einer Zeit, „da die wichtigsten Gegenstände der Religion sogar in Romanen und in der Unterhaltung der Gesellschaft abgehandelt wurden". Dabei fühlt man sich trotz allen Gegensatzes doch den Aufgeklärten verwandter als den andern; man schielt doch immer mehr nach dem gebildeten Zuhörer als nach dem ungebildeten. Beiden aber will man praktisch wertvolle Gedanken in der Predigt nahebringen. Wer spürt nicht hier schon Zug um Zug die Ähnlichkeit der Zeiten? — Dabei tritt man mit großem Selbstgefühl auf den Boden der damals modernen Theologie. Diese war nicht weniger kritisch und historisch gehalten als unsre auch. Es sind nur wenig Gedanken, freilich aber auch entscheidende, die wir selbständig gefunden haben; die meisten sind uns mit dem Rationalismus gemeinsam. Die Geschichte überhaupt in ihrem Wert gegenüber dem Dogma, der historische Jesus, das geschichtliche Verständnis der Bibel aus Zeit und Ort heraus, die ganz scharf betonte Trennung von Religion und Theologie — daß diese und noch ähnliche wichtige Gedanken damals von den Dächern gepredigt wurden, sollte uns bescheidener machen und uns mit der wehmütigen Erkenntnis erfüllen, daß sich die Vernachlässigung der Geschichte damit straft, daß wir wie träge Schulknaben unsre Arbeit noch einmal machen müssen. Diese theologischen Erkenntnisse treten aber dann wie bei uns in den Dienst einer ganz eifrig angefaßten praktischen Beeinflussung. Wie wir auch, ist man damals der Streitigkeiten über die Lehre müde; wir mischen vielleicht noch etwas mehr Skeptizismus in diese Wendung zur Praxis. Hochinteressant ist es, wie man sich schon damals mit dem Gedanken einer praktischen Glaubenslehre und einer praktischen Auslegung getragen hat. Stammte diese Wendung zur Praxis aus dem ganzen Geist des 17. und 18. Jahrhunderts, so besonders noch aus einer Pädagogik, die die Theorie der Beeinflussung auf Grund psychologischer

Erkenntnisse studierte; **Spalding** hat katechetisch angefangen und homiletisch aufgehört. Dieser pädagogische Gesichtspunkt bestimmt vor allem nun die Stoffauswahl: um Wahrheiten handelt es sich, aber um solche, die zur Glückseligkeit und zur Tugend dienlich sind; immer wieder kommen die beiden Seiten der ganzen homiletischen Arbeit zur Sprache, nämlich die Bewegung und die Beruhigung, die Anbahnung der Güte und Ruhe des Herzens, die Beglückung und die Besserung der Menschen. So werden nur solche Gedanken zum Inhalt der Predigt brauchbar, die als Motive und Quietive dienen können; hat die orthodox-pietistische Predigt allein beruhigt, so will man nun auch und zwar vor allem bessern; hat die philosophische Predigt fast nur theoretisiert, so will man nun vor allem erbauen, und diese Erbauung besteht gerade in jenen praktischen Tätigkeiten der Beruhigung und Besserung. Hat die herkömmliche Predigt das dogmatische und das moralische Moment getrennt, so ist nun bloß das von dogmatischen Sätzen wertvoll, was praktisch brauchbar ist; wer hört hier nicht unsern Begriff des **Werturteils** anklingen? Noch mehr als uns ist dem Rationalismus die leere Beschäftigung des Verstandes und Gedächtnisses mit dogmatischem Wissen zuwider; ist doch das Evangelium Jesu ganz auf das Praktische gerichtet.

Ist diese Übereinstimmung in der Art, wie der Inhalt der Predigt damals und heute aufgefaßt wird, nicht beschämend groß? Da wir sie erst nachträglich entdeckt haben, leuchtet hier offenbar eine gemeinsame Wurzel seelischer Grundauffassung hervor, die darzustellen die Aufgabe einer geschichtsphilosophischen und religionspsychologischen Untersuchung ist. Freilich sei hier noch einmal und auch schon im voraus betont, daß wir doch das Evangelium, den Inhalt der Predigt, anders empfinden und fassen.

Noch auffallender wird aber die Übereinstimmung, wenn wir neben dem **Inhalt** auf die **Form** der Predigt — Form im weitesten Sinn genommen — achten. Ohne Zweifel besteht immer ein enges Verhältnis zwischen dem Inhalt der Predigt, der durch die Dogmatik bestimmt wird, und der Auffassung von den Menschen, denen sie dienen soll. Dieses Bild vom Menschen wird aber nicht nur durch die Erfahrung, sondern vor allem auch wieder durch die Dogmatik selbst geregelt, besonders wenn ursprüngliche Erfahrungen langsam verallgemeinert und zugleich von der Dogmatik aus Postulate gestellt werden, die bestimmen wollen, wie der zu ihr gehörige Mensch aussehen muß. Neben dem Inhalt der Verkündigung aber bestimmt das Bild von dem Menschen hauptsächlich Predigt und Predigtlehre.

Diese ausgeprägte **Rücksicht auf die Hörer** ist neben dem praktischen Grundzug der Verkündigung selbst das zweite Kennzeichen unserer Predigtlehre. Auch darin findet sie sich mit dem Rationalismus zusammen.

Es ist derselbe Geist des Empirismus hier wie dort. Man traut nicht mehr allein auf die Macht des Wortes, das nicht leer zurückkommen könne; sicher steht man beidemal zu einer Ansicht vom Wort im Gegensatz, die seine göttliche Wirkungsmacht fast ins Sakramentale hinein steigert, mindestens wird in echtem Glauben dem Wort und dem heiligen Geiste zugetraut, daß sie menschlicher Künste nicht bedürfen. Demgegenüber bedeutet gewiß die grundsätzliche Berücksichtigung der Seele der Hörer einen gewissen Abfall in die Wertschätzung eignen Tuns, und besonders in die einer Methodik, die fast so tut, als gäbe es keinen heiligen Geist. Aber der heilige Geist lebt nicht von unserer Ungeschicklichkeit: wir können es ihm immerhin, ohne ihn aufs Altenteil zu setzen, doch etwas leichter machen. Dabei sei natürlich willig zugegeben, daß diese kräftige Rücksicht auf das Personalobjekt zusammenhängt mit der kritischen Stellung, die in der Bibel vorab einmal nur Menschenwort findet. Daneben aber ist es der Geist des Realismus, der uns, wie einst auch die Predigtlehre des Rationalismus, auf die Berücksichtigung der wirklichen Menschenseelen hindrängt; wir können nicht mehr mit einem Bild von den Hörern der Predigt rechnen, wie es als Postulat der Dogmatik und als Verallgemeinerung einzelner typischen Züge vorher die Predigt beherrschte. Daß es auch wieder pädagogische Einflüsse sind, die nach dieser Seite hindrängen, ist klar; wenigstens beim Rationalismus ist der Einfluß der großen pädagogischen Reformer, die immer das Personalobjekt in den Vordergrund stellten, aus dem ganzen Geist der Zeit heraus wahrscheinlich. Bei uns hat P. **Drews** unter dem Einfluß der allgemeinen **Volkskunde** das glückliche Wort „Religiöse Volkskunde“ geprägt. — Wieder beschämt es uns, wenn wir sehen, wie stark schon die Neigungen der rationalistischen Homiletiker nach dieser Seite gehen. Und sie zielen genau wie bei uns auf die Erkenntnis **des** Menschen und auf die **der** Menschen; auch wir sind wie sie zunächst einmal **psychologisch** gerichtet: wir wollen wissen, wie es in der Seele zugeht, soweit es sich um die Beeinflussung handelt. Sind alle Schriften von damals voll von Untersuchungen über das Verhältnis von Verstand und Wille, über die Beweggründe und ihren Einfluß auf die Affekte, so steigt bei uns das psychologische Interesse noch erst langsam. Aber es liegt in der Analogie der Lage und in den aufgezeigten Bestrebungen von damals und heut, daß diese Arbeit noch zunehmen wird. Daneben werden wir auch noch weiter arbeiten an der Erkenntnis **der** Menschen, wie es jene Zeit getan hat. Wie damals, so schallt es uns jetzt überall aus homiletischen Schriften entgegen, daß es zur Predigt der Kenntnis der wirklichen Gemeinde bedürfe. So mühen wir uns, nachdem uns lange genug der konstruierte Mensch der Dogmatik als Zielscheibe der Predigt gedient, Typen herauszustellen, die unter den verschiedensten Gesichtspunkten entworfen sind, um uns ein Bild unserer Leute zu verschaffen;

denn wir hungern, übersättigt mit Schablonen und Konstruktionen, nach Wirklichkeit.

Fesselnd ist es nun zu beobachten, wie unabhängig von einander jene Zeit und die Gegenwart dieselben Folgerungen aus diesen beiden bis jetzt besprochenen Voraussetzungen der Predigtlehre gezogen haben. Denn der **praktische Grundzug** der Verkündigung und die **empiristisch-realistische** Erfassung der Hörer führt zu den gleichen Forderungen. Aus dieser Gleichheit kann man aber auf ihre Richtigkeit schließen. Das ist zunächst die Forderung, den Inhalt der Predigt nach den jeweiligen Bedürfnissen der Zuhörer einzurichten. Die Predigt verliert also ihren monarchischen Charakter und wird konstitutionell. Das drückt sich darin aus, daß beidemal die Besonderung der bisherigen allgemeinen Predigt verlangt wird. Die Stadt- und Dorfpredigt, die Predigt für gebildete und aufgeklärte Hörer und die für einfachere Leute tritt in ihr Recht. Beidemal wird auch die Forderung besonderer Ständepredigten erhoben, aber auch wieder vom Gemeindegedanken aus bekämpft. Ferner tritt das spezielle Predigtthema beidemal den umfassenden allgemeinen Predigten über die großen religiösen Wahrheiten entgegen; und zwar ist es das praktisch gerichtete besondere Predigtthema. Die Berücksichtigung von Zeit und Ort geht soweit, daß damals wie heute verlangt wird, daß jede Predigt eine Kasualpredigt sei. Dabei erweitert sich hier wie dort der Umfang der Gebiete, die man in Betracht zieht: hat die Beseitigung des alten Offenbarungsbegriffs zur Folge, daß die Schranken niedergelegt werden, die die Welt der Bibel von der andern Welt Gottes scheiden, so wird nun „nihil humani alienum". Leben, Natur, Vaterland, Arbeit und andere edle, nicht rein religiöse Dinge verlangen nach Berücksichtigung auf der Kanzel; nur ist dann heut wie damals die Frage nach den Grenzen schwierig. Allgemeiner anerkannt ist aber folgende Folgerung aus der Beseitigung des alten Supranaturalismus: die **Sprache** der Predigt hat das enge biblische Gewand auszuziehen und sich in das der edlen zeitgemäßen Umgangssprache zu hüllen. Denn es handelt sich nicht um heilige Glossolalie und um Monologe, sondern um Einwirkung auf den gegenwärtigen Menschen. Wieder ist es eine Folgerung aus dem pädagogischen Grundzug beider Zeiten, wenn sich das Nachdenken darauf richtet, wie man die Predigt dem Zuhörer möglichst faßlich, anschaulich und auch interessant machen kann. Denn es steht der Besuch der Kirche nicht mehr auf dem Gehorsam gegen göttliches oder landesherrliches Gebot oder auf der Sitte, sondern es muß sich der Gottesdienst darum mühen, dem „freien und aufgeklärten Menschen" etwas zu bieten, das, wertvoll nach Inhalt und Form, ihn anzieht, fesselt und dabei behält.

Die Art, wie heute **tatsächlich gepredigt** wird, ist natürlich viel schwerer, als die Predigttheorie zu beschreiben und zu bestimmen. Aber sicher

lassen sich große „Wandlungen des Geschmacks im Predigen" behaupten, die in der Richtung der angegebenen Grundsätze liegen; dabei fragt es sich, ob sich die Predigt nach der Predigtlehre oder ob sich die Predigtlehre nach den fortschreitenden Predigern gerichtet hat, die am dichtesten an den modernen Aufgaben stehn. So ist die Sprache anders geworden, weniger biblisch und kirchenmäßig, mehr der edlen Umgangssprache angepaßt. So weicht das Dreiteile-Schema freiern rednerischen Anlagen. Sehr geschätzt ist wenigstens grundsätzlich, nach Ausweis der verkauften Auflagen, eine Ausstattung der Predigt mit Phantasie und anschaulichen Einzelheiten aller Art. Auch steigt die spezifische Predigt, also die Dorf-, Großstadt- und soziale Predigt, es steigt auch das besondere Thema an Bedeutung. Die apologetische, die soziale, überhaupt manche andere Art der auf einzelne Seiten des Lebens berechneten Predigt macht sich geltend, während die dogmatische, allgemein religiöse zurückzutreten scheint. Freilich ist gerade dieser Zug noch lange nicht so ausgebildet, daß man auch nur die geschichtlich bekannte Einseitigkeit der rationalistischen Natur- oder Moralpredigten erwarten könnte, von der auf einem schlechten Scherz beruhenden Weihnachtspredigt über die Stallfütterung ganz zu schweigen. Woher kommt das aber, daß unsere Predigt im ganzen keinen rationalistischen Eindruck macht?

II.

Sicher kommt das daher, daß wir eine ganz andere Religion, ja eine ganz andere Gesamtstimmung haben als jene Zeit und sie noch mehr erhalten werden. Darin liegen die abweichenden **besonderen Kennzeichen** unserer Predigt und unserer Predigtlehre. Wir sind ohne Zweifel in einer Entwicklung, die uns von der Religion der Aufklärung immer weiter wegführt, so wenig wir unsere theologische Abhängigkeit von ihr verleugnen. Auf der Flucht vor dem Historismus, der uns alle beängstigt, und vor der Orthodoxie, die uns bedrückt, wählen wir lieber den Ausweg nach der Mystik hin, nämlich dem Gefühl für das Unmittelbare, als den nach dem Rationalismus, der dem Verstand die Wahrheit der Religion einleuchtend machen will. Wir sind tatsächlich möglichst wenig rationalistisch, wir sind vielleicht stark irrationalistisch gestimmt. Statt der Lehre betonen wir das Leben, statt der Wahrheiten die Wirklichkeit der Religion. Darum legt sich der Nachdruck unserer Verkündigung auf die **Persönlichkeit;** und zwar in einem doppelten Sinn: einmal werden wir nicht müde, die Persönlichkeit Jesu als des Trägers der großen Werte, Kräfte und Ideale zu verkündigen, und ihr schließen wir an, was sich irgend von persönlichem Leben geschichtlicher Art fassen läßt; ja

bis zu den neueren Dichtern geht dieser Hunger nach Persönlichkeiten vor. Wir sollten immer mehr noch darauf hinauskommen, solche Persönlichkeiten, die Welt Gottes und Gott selbst einfach zu schildern; denn es ist doch Gottes Sache, sich Glauben an ihn, und Christi Sache, sich Nachfolge zu erwecken, statt daß wir immer diese christlichen Eigenschaften nur erklären und fordern. So wissen wir doch im ganzen besser, was Christentum und Evangelium ist, als die damalige Zeit. Wir haben versucht, den gemeinsamen Boden des Intellektualismus, auf dem sich damals Orthodoxie und Rationalismus bekämpften, zu verlassen und auf den der Religion zu treten, wie wir sie aus dem N. T. und auch aus unseren religionsgeschichtlichen Erkenntnissen wiederentdeckt haben: mit einem Wort: **Schleiermacher** steht zwischen damals und heute. Außerordentlich weit wirken **Joh. Müller, Lhotzky** u. a. auf uns ein. Darum ist es eine wichtige Aufgabe der Predigtlehre, die Predigt in dem Sinn dieser „Unmittelbaren" gestalten zu lehren. Damit hängt aber die zweite Weise aufs engste zusammen, wie wir die Persönlichkeit betonen. Nicht nur kommt sie als Gegenstand, sondern auch als Träger der Verkündigung in Betracht. Viel stärker als es schon **Mosheim** tut, betonen wir die Bedeutung, die die persönliche Gewalt des Predigers hat. Unsere ganze psychologische Erkenntnis gibt immer mehr dem Pietismus in der bekannten Streitfrage recht. Wir lernen die Imponderabilien, wir lernen die hypnotisch-suggestiven Kräfte, wenigstens als Anknüpfungsmittel immer mehr schätzen, so groß auch die Gefahr der Menschenknechtschaft und der Unwahrhaftigkeit sein mag. Wir haben zwar genau dieselbe Wertschätzung der Psychologie wie der Rationalismus, aber wir haben eine ganz andere Psychologie: wir haben viel mehr Sinn für das emotionale Seelenleben, für das Gefühl, aber auch für die ganze Tiefe und für die Unberechenbarkeit, die den religiösen Vorgängen ganz besonders eigentümlich ist. Das Leben als Inhalt des Evangeliums, die Persönlichkeit als ihr Träger und die Psychologie des Gefühls, ja die des Unterbewußten, gehören aber aufs engste zusammen, und alle Glieder dieser Reihe sind den entsprechenden der Aufklärung: Wahrheiten, Lehrer der Religion, Verstand und Wille, entgegengesetzt.

Wir vertrauen vor allem auf die große, wenn auch nur einmal vorläufig suggestionell wirkende ansteckende Kraft der Ur- und Naturlaute des Glaubens; denn wir glauben an die Macht der persönlichen Wahrheit, mehr als an die der Wahrheiten. Diese persönliche Glaubenskraft unserer Prediger zu stärken, ist die erste Aufgabe. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier jede gewollte Pflege gefährlich ist; aber doch gilt es nicht nur, Hemmungen und alle Arten von mimicry zu beseitigen, als ob dann aus der Tiefe der Seele die wahre Frömmigkeit von selbst herausbräche. Diese Auffassung ist zu monistisch; der christlich-dualistischen entspricht

mehr das Streben, im Verkehr des Gebets und jeder anderen Art von Berührung mit Gott immer mehr wirklich fromm und immer persönlich stärker zu werden, aber ohne daß man es weiß. Dazu muß dann noch Freiheit von allerlei Zwang treten, z. B. von dem Zwang, über bestimmte Bibelabschnitte und im Sinn bestimmter Lehren zu predigen, als ob der Prediger wie früher nur ein Organ der Behörde oder der Gemeinschaft sei. Freilich heißt es nicht, daß die Freiheit wahr mache, sondern die Wahrheit macht frei: darum ist die Grundvoraussetzung jeder Freiheit Bildung, und zwar Bildung des gläubigen Herzens, das sich immer mehr der Sache Gottes hingibt, indem es im Wandel der Zwecke und Motive sich selber vergißt; ferner Bildung theologischer Art, sodaß man selbst weiß, worauf es in der Bibel und in der Predigt ankommt, endlich auch Bildung praktischer, also homiletischer Art.

Denn die Kraft des Unmittelbaren wird durch **Methodik** nicht **immer** geschwächt, sondern gestärkt. Die Geister der Propheten können und sollen den Propheten untertan sein; wir danken für Glossolalie. Und hierbei kommt es vor allem auf den Ertrag der rationalistischen Homiletik, eben jene psychologische und empiristische Schulung an. Dieser Ertrag ist nicht so eng mit dem Rationalismus verbunden, daß seine Verbindung mit einer Predigt unserer Art stilwidrig wäre. Hier erwachsen unserer Homiletik ganz neue Aufgaben im Sinn jener Homiletik des Rationalismus. Wir bedürfen einmal der Dienste der Religionspsychologie, und zwar einer solchen, die nicht nur die pathologischen, sondern auch die normalen Erscheinungen der Religion beschreibt. Wir müßen ferner wissen, wie Predigtwirkungen aussehen. Das entzieht sich ja gewiß jeder Regel, aber schon diese Einsicht selbst ist wertvoll. Das Verhältnis von Ausdruck zu Eindruck, von Eindruck und Einfluß, die Verschiedenheit der Reize auf die so verschieden psychologisch und geschichtlich bestimmten Menschenseelen, die Bedeutung der Imponderabilien, wie etwa der Stimmung in der Kirche, der Bekanntschaft mit dem Prediger, der augenblicklichen Gemütslage des Hörers, das alles ist uns von Wert. Wir möchten gar gern in die Kammern des Unbewußten oder wie **Emerson** sagt, der Überseele eindringen, wir möchten erkennen und wissen, um dadurch vielleicht zwar zuerst die Kraft des Wirkens etwas zu verlieren, aber nachher desto mehr zu verstärken. Wenigstens können wir dann allerlei lassen, was schadet, wenn wir nicht wagen, Kraft aus methodischer Erkenntnis zu ziehen. Wir werden dann in eine Welt geistiger Beziehungen zwischen Predigtwort und Lebenswirkung sehen, in die uns jetzt nur die Anekdote mitunter einen Blick werfen läßt, der uns zeigt, wie unsere Worte, oft die halb unbewußt von uns gesagten, große lange Reihen von Folgen in der Seele eines Hörers nach sich ziehen, wie gerade seine Eigenart die Bahn unserer Worte aufnimmt und lenkt.

Die Gefahr, daraus eine unfruchtbare und gefährliche Methodik zu machen, ist nicht so groß; denn einmal wird gerade die Einsicht in jene bunte Welt der Wirkungen uns lehren, daß nur ein vom unwillkürlichen Ton der Überzeugung getragenes Wort sichere Aussicht hat, zu wirken; dann aber hat unsere Seele die gute Eigenschaft, daß sie solche Methodik, wenn sie nicht schon Liebe und Klugheit jedem einzelnen schenken, in die Tiefe der Seele versinken und zur Kraft werden lassen kann, die uns von unten her den Weg weist. Wie oft wird so aus Nosse ein Posse!

Eines ist gewiß: Die Berücksichtigung des Hörers, mag sie auch geradezu manchmal darin bestehen, daß man ihn nicht berücksichtigt, darf nun nicht mehr verloren gehn. Die Geschichte und ihr Studium soll uns doch auch einmal weiter führen. Sie verlangt und erträgt ja keine Wiederholung, aber sie erträgt und verlangt eine Synthese wertvoller Errungenschaften. Hat uns unsere Theologie eine andere **Norm** der Verkündigung, einen Inhalt gegeben, der von dem des Rationalismus manchmal abweicht und sich den Zeiten nähert, die er abgelöst hat und die ihn wieder abgelöst haben, so hindert uns doch nichts, diese Norm in einer **Form** zu bringen, die sein Verdienst in der Predigtgeschichte ist. Hat man natürlich immer für die Leute einer Zeit zu predigen versucht, so hat der Rationalismus diese Forderung doch bewußt aufgestellt. — So können wir, bereichert mit den Ergebnissen der Arbeit der Vergangenheit, der Gegenwart dienen und einer besseren Zukunft vorarbeiten.

Die religiöse Erziehung in Deutschland.

Von Professor D. *Otto Baumgarten*, Kiel, Universität.

1. Man darf der religiösen Erziehung in Deutschland wohl, ohne von irgend einer Seite angefochten zu werden, nachrühmen, daß sie, wie die keines anderen Landes, auf das ganze Volk ohne Ausnahme ausgedehnt ist. Da der Schulzwang in ganz Deutschland lückenlos durchgeführt, die Zahl der Analphabeten verschwindend klein geworden ist und da der Religionsunterricht zu den obligatorischen Gegenständen aller Schulgattungen gehört, so ist eine gewisse Berührung mit der Religion, eine gewisse Bekanntschaft mit ihr bei uns bis in die abgelegenste Hütte und bis zu den ärmlichst gebildeten Menschen verbreitet. Dies Prinzip allgemeiner Unterweisung des Volkes in den Elementen der Religion ist soweit durchgeführt, daß auch im übrigen tolerante Vertreter des herrschenden Bildungssystems sich nicht scheuen, die Kinder von Dissidenten, von dezidiert die Religion ablehnenden Eltern zum Besuch irgend eines staatlich anerkannten Religionsunterrichts zu zwingen. Man argumentiert so: soll dem Volk die Religion erhalten werden und ist die Religion die wesentliche Grundlage unserer sittlichen Kultur, so kann es niemand verstattet werden, seinen Kindern den Unterricht in derselben vorzuenthalten.

2. Man sollte erwarten, daß dieser allgemeinen Verbreitung der religiösen Elementarbildung eine gleich große Verbreitung des Verständnisses für Religion oder des Interesses für ihre Fragen entspräche. So naiv und mit dem Unterschied von Wissen oder Kennen und Leben oder Befolgen unbekannt ist aber bei uns kaum jemand, daß er im Hinblick auf die durchschnittliche Höhe unserer Religionskenntnisse auch eine entsprechende Höhenlage der religiösen Lebensauffassung erwartete. Aber auch das religiöse Interesse und Verständnis ist unter uns kaum verbreiteter als in Nationen, wo die Religionskenntnisse kein Gegenstand allgemeiner Schulunterweisung sind. Mag in den letzten Jahrzehnten das Interesse an Fragen der religiösen Weltanschauung nicht unerheblich gewachsen sein, so ist doch das Verständnis für die wesentlichen Hauptpunkte der christlichen Wahrheit nicht gestiegen. Und nicht ohne weiteres abzuweisen ist die Behauptung, daß eine große

Zahl unserer Volksgenossen die Schule und den Konfirmandenunterricht religiös müde und abgestumpft gegen die ewig abgefragten Katechismussätze und biblischen Geschichten verlasse. Während wir in Deutschland den jugendlichen Seelen die religiösen Fragen geradezu aufnötigen und in mindestens 8×3 (Volks-) oder 12×2 (höhere Schulen!) wöchentlichen Stunden und 3 Konfirmandenstunden die religiösen Elementarbegriffe und biblischen Bilder zu abgegriffenen Rechenmünzen machen, kann vom pädagogischen Standpunkt aus das Problem aufgeworfen werden, ob der religiöse Fragetrieb bei den Erwachsenen nicht ungehemmter, ungebrochener, wirksamer sich geltend machen würde, wenn man sie weniger mit religiösem Stoff gefüttert, sie diesen Stoff weniger durchzukauen genötigt, der einzelnen Seele mehr das Fragen und Suchen nach Gott und absoluten Zielen und Normen überlassen hätte. Man kann in der Tat davon reden, daß unsere Jugend religiös hartschlägig geworden ist.

3. Die deutsche Religionspädagogik, wie sie von amtlichen Stellen betrieben und von den Parlamenten vertreten wird, geht von der stillschweigenden Annahme aus, daß die Kinder unseres Volkes allgemein religiös veranlagt sind und daß diese Anlage durch einen geeigneten Unterricht nur anzusprechen und zu wecken ist, um sich zu gesundem Wachstum zu entfalten. Wenn nur die Kenntnisse von der wahren christlichen Religion in methodisch richtiger Weise mitgeteilt und die religiösen Stoffe von selbst gläubigen oder doch nicht ungläubigen Lehrkräften in anschaulicher Weise dargestellt würden, müßten die Kinder notwendig in die religiösen Überlieferungen hineinwachsen. Da man das Gegenteil dieses erwarteten Erfolgs mit immer steigender Sorge vor sich sieht, sowohl beim arbeitenden Volk als auch bei der führenden Bildung, so sucht man die Erklärung dafür teils bei der mangelhaften Methode der Lehrer, teils bei ihrer mangelnden Rechtgläubigkeit. Daß aber Religion nicht als abstrakte, schulmäßige Lehre, sondern als Leben, das das ganze Dasein bestimmt und erfüllt, als Gesamtleben der älteren Generation auf die jüngere übertragen werden muß, wenn sie wieder als Lebenskraft wirken soll, das vergißt man allzu sehr. Damit hängt die in vornehmsten Kreisen verbreitete Illusion zusammen, als ob die Parole: „Dem Volk muß die Religion erhalten werden", wobei man sich selbst meist in dies Volk nicht einschließt, ganz einfach dadurch verwirklicht werden könnte, daß man einen kirchlich korrekten, mit staatlichem Zwangskurs versehenen Schulunterricht in der Religion sichert und durch geistliche Schulaufsicht erzwingt. Daß aller erziehende Einfluß solchen Unterrichts sich bricht an der Gegenwirkung des Elternhauses, das weithin mit der Religion der Staatskirchen zerfallen ist, und daß die verhältnismäßig kurzzeitige und widerwillig ertragene Einwirkung der Schule auf die Dauer nicht sich behaupten kann

gegenüber der entgegengesetzten, verbissenen oder gleichgültigen Haltung der Familie und des Umgangskreises, übersieht man in unbegreiflicher Verblendung.

4. In den meisten deutschen Religionsunterrichtsplänen wird als letztes Ziel dieses Unterrichts die Erziehung religiös-sittlicher Charaktere oder Persönlichkeiten bezeichnet. Da man aber für die Erteilung solchen erziehenden Religionsunterrichts unmöglich die erforderliche Zahl religiös-sittlicher Charaktere oder Persönlichkeiten aufbieten kann, da vielmehr bei der auch in Deutschland üblichen Geringschätzung des Lehrstandes mit einem mittleren Durchschnitt religiös mäßig begabter und interessierter Lehrer zu rechnen ist, so setzt die Aufrechterhaltung jener menschlichen Einfluß überhaupt übersteigenden Ziele voraus, daß man noch immer einem zwar vielseitig beklagten, aber immer noch herrschenden didaktischen Materialismus huldigt, der von der verstandes- und gedächtnismäßigen Übermittelung einer objektiv richtigen und methodisch sicher gegebenen und durch kirchliche Aufsichtspersonen zu kontrollierenden Glaubens- und Sittenlehre so große Dinge erwartet. Wenn man aber auch die Unterschätzung der wesentlichen Bedeutung, die der den Glauben von sich auf andere übertragenden Persönlichkeit zukommt, von sich ablehnen könnte, würde man sich doch einer Unterschätzung des gewaltigen Einflusses schuldig machen, den Ton und Geist des Elternhauses und fast mehr noch des jugendlichen Umgangskreises auf die Gesinnungsbildung ausübt. In einer Zeit, wo der Gegensatz von „Vätern und Söhnen" die jüngere Generation gerade in Fragen der Welt- und Lebensanschauung skeptisch gegen die ältere Generation stimmt, darf man nicht einmal der ansteckenden Wirkung starker Lehrer-Persönlichkeiten auf die Kinder zu viel zutrauen.

5. Soll darum die religiöse Erziehung in Deutschland wirksamer und wahrhaftiger werden, so müssen folgende Voraussetzungen erfüllt werden:

a. Vor allem muß die Begrenztheit dessen, was der religiöse Unterricht für die religiöse Erziehung leisten kann, schärfer erkannt werden. Dazu sollten die in den letzten Jahren sich mehrenden Untersuchungen über die Lehrbarkeit der Religion und über den Wert der Schule beitragen. Die Herbartsche Idee vom erziehenden Unterricht muß auf die formale Kraftbildung beschränkt werden. Sonst müßte man unsere fleißige und methodisch gut geschulte Lehrerschaft verantwortlich machen für den unverkennbaren Niedergang des sittlichen und vaterländischen Idealismus im Volk. Man muß sich allmählich gewöhnen, nicht so hoch herzufahren mit den möglichen Erfolgen des Schulbetriebs. Herbart hatte bei seinem Gesinnung bildenden Unterricht fast nur den Einzelunterricht im Sinne.

Auch des Wortes: „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft" sollte man sich weniger getrösten. Denn, abgesehen davon, daß man durch den tüchtigsten Unterricht gediegenster Persönlichkeiten doch die Jugend noch nicht „hat", da der Einfluß vom Elternhause und von der Seite her sehr viel bedeutender ist, bricht der Unterricht zumeist zu einer Zeit ab, wo die „Jugend" erst recht beginnt d. h. die Periode der größten Bildsamkeit der Überzeugungen und Lebensauffassungen.

b. Man täte also besser, das Ziel des Religionsunterrichts bescheiden einzuschränken auf das wirklich Erreichbare: Mitteilung derjenigen Kenntnisse in der Geschichte unserer Religion, die für eine Volksbildung d. h. für die Beherrschung der wesentlichen Grundzüge des Gegenwartslebens unentbehrlich sind, und Erregung des Interesses für die religiösen Helden und für die lebendigen Kräfte der Religion. Daß an solchen Unterricht, so Gott will und das Herz auftut, die Erweckung zu eigener, selbst suchender Religiosität sich anschließen kann, soll gewiß nicht geleugnet werden. Ob das aber eintritt und bei wie vielen es eintritt, hängt weniger von der Güte des Unterrichts als von der allgemeinen Disposition des Schülers ab, von seiner Veranlagung und häuslichen Mitgift.

c. Unbedingt beseitigt werden muß der Zwang aller Eltern, auch der Dissidenten und Atheisten, ihre Kinder dem Religionsunterricht einer bestimmten Konfession zuzuführen. Dagegen ist die obligatorische Teilnahme an einem nicht konfessionellen religions- und bibelgeschichtlichen Unterricht, wie er bei der Trennung von Kirche und Schule angestrebt werden muß, deshalb unbedenklich, weil dieser Unterricht nicht die Heranbildung von überzeugten Kirchengliedern, sondern die Mitteilung der Kenntnisse und Einsichten im Gebiet des religiösen und kirchlichen Lebens erstrebt, ohne die kein Volksgenosse eine volle Bildung in den Elementen des Gesamtlebens besitzt. Es könnte auch in Frage kommen, ob dieser Unterricht in den geschichts- oder bürgerkundlichen Unterricht aufzunehmen wäre; jedenfalls müßte er völlig der Aufsicht der Kirche entzogen und zu einer reinen Staatsangelegenheit gemacht werden. — Inhuman und unehrlich ist aber auch der bei uns für alle Elementarlehrer bestehende Zwang, Religionsunterricht zu erteilen. Dadurch werden viele tüchtige, vorwärts strebende Lehrer genötigt, entgegen ihrer freisinnigen, oft sogar agnostischen Stellung zur Religion den vorgeschriebenen traditionellen Lehrstoff als absolute Wahrheit zu übermitteln, also einen innerlich unbeteiligten, wie man sagt, rein objektiven Unterricht zu erteilen, der nicht bloß der erstrebten Erziehung religiös-sittlicher Charaktere, sondern

auch der Mitteilung von Verständnis und Interesse für die Religion tötlich ist; denn ein uninteressierter Unterricht kann kein Interesse und kein wirkliches Verständnis wecken. Ein großer Teil der religiösen Gleichgültigkeit ist gewiß die Folge dieses objektiven Unterrichts, der bei aller Korrektheit den Eindruck der Unwahrheit und Unlebendigkeit hinterläßt.

d. Es muß endlich die grundlegende Bedeutung des Hausgeistes und des Mutterunterrichts für die Erweckung religiösen Lebens erkannt werden. Es ist doch eine offenbare Torheit, die aber trotzdem ungemein verbreitet ist, anzunehmen, daß man in den verhältnismäßig wenigen Schulstunden eine Gesinnung einpflanzen könne, der der Geist des ganzen übrigen Lebens, des Hauses und des Umgangs, das ganze Milieu fortgehend entgegenwirkt. Auch wenn die Kritik des Hauses an der Schule weniger verbreitet wäre als bei uns in Deutschland, oben wie unten, könnte durchschnittlich der Schulgeist nur dann den Charakter bilden, wenn er mit dem Hausgeist und Umgangsgeist wesentlich übereinstimmte. Daß aber mit der offiziellen Religiosität und Kirchlichkeit, wie sie die Schule übermittelt, nicht bloß die Unkirchlichkeit, auch die Irreligiosität, mindestens aber das Mißtrauen gegen das traditionelle Religionswesen in den Familien je mehr und mehr einen schreienden Kontrast bildet, sollte nicht geleugnet werden. So baut man denn das religiöse Leben und Lernen der Schule zumeist auf den Sand einer im besten Fall unsicheren, meist gar nicht vorhandenen Religion des Hauses. So wird denn durch viele Schuljahre und Schulstunden hindurch über eine Sache geredet und gefragt, die im Leben der Kinder gar nicht vorhanden ist, während ihr Leben vorausgesetzt wird. Wird man nicht endlich einsehen, daß die Religion als ein Leben des Gemüts nur an Leben sich entzündet? Und zwar nur an einem Leben, das dem Kinde mit Autorität und von Pietät empfangen begegnet? Deshalb erscheint uns wichtiger und wirksamer als aller Schul- und Massenunterricht der Mutterunterricht oder, genauer gesagt, der religiös erziehliche Einfluß, der zumeist ohne Worte von dem ganzen Wandel der Mutter, von ihrem Verhältnis zu dem Vater, von ihrem frommen, zumal Gebetsleben, von ihren kleinen Erzählungen über Gottes und Christi Walten auf das Kind ausgeübt wird. Die kurzen Augenblicke, in denen die Mutter am Bette des Kindes oder in der Dämmerstunde mit dem Kind auf dem Schoß von Gott und zu Gott redet, sind von nachhaltigerer Wirkung als die langen Stunden, worin über eine Sache geredet und abgefragt wird, die die Kinder gar nicht in der Anschauung und als Erlebnis besitzen.

e. Darum muß das Hauptabsehen aller Freunde der Religion und des Volkes, also einer wirklichen Volksfrömmigkeit darauf gerichtet sein, daß das Haus und besonders die Mütter unseres Volkes wieder zu Zeugen der Kraft und Wirklichkeit der Religion gewonnen werden. Das ist aber so lange nicht möglich, als das Vertrauen weitester Volkskreise, der führenden und höchstgebildeten ebenso wie der aufstrebenden, klassenbewußten Arbeiterkreise zu der wurzelechten Kraft der Religion nicht wiedergewonnen ist. Es wird unbefangenen Beobachtern des Volkslebens immer zweifelhafter, ob das Mißtrauen in die innere Unabhängigkeit des Religionswesens von staatlichen oder priesterlichen Nebenabsichten, von den Interessen an der Erhaltung des Klassenstaates oder der Priesterherrschaft über Staat und Schule je wieder überwunden wird, so lange nicht eine reinliche Trennung von Staat und Kirche und von Schule und Kirche durchgeführt, also das Staatskirchentum aufgehoben wird. Ich persönlich habe mich immer mehr zu der Überzeugung durchgefunden, daß es am Ende nicht weitergehen wird ohne diese Trennung. Ich schätze Vaterland und Monarchie so hoch wie nur Einer; aber ich will nicht den Thron auf dem Altar gründen. Zu der allmählichen Auflösung des alten Bandes trägt die unser deutsches Staatsleben beherrschende Solidarität der konservativen, reaktionären Interessen das Ihrige bei. Erscheint die Sicherung einer streng traditionellen Kirchenerziehung des Volkes ohne alle Konzession an den fortschreitenden wissenschaftlichen und Kulturgeist als Programmpunkt der verbündeten Ultramontanen und evangelischen Ultras, die bei uns Kirche wie Staat wie kirchliche Bildungsanstalten beherrschen, so ist das grundsätzliche Mißtrauen wohl verständlich, das die weitesten bürgerlichen Kreise gegen die Vereinbarkeit des Christentums mit allen Idealen des Kulturlebens wie mit allen Fortschritten der Natur- und Geschichtsforschung hegen. Darum ist die wesentlichste Forderung derer, die sich für eine Erneuerung der Volksfrömmigkeit und dadurch der religiösen Erziehung durch die Familie interessieren, die Beseitigung der Herrschaft der reaktionären Parteien in Staat, Schule und Kirche. Näher auf diese aktuellen politischen Probleme einzugehen, verbietet der von dem Präsidenten proklamierte Verzicht des Weltkongresses auf direkte Beeinflussung unserer heimischen Verhältnisse.

6. Mit der bisher allein betonten Freiheit und Eigenständigkeit des religiösen Lebens verträgt sich aufs beste die zum Schluß zu fordernde tiefere Einsicht in die Bedeutung der religiösen Gewöhnung für die religiöse Erziehung. Mit dem deutschen Intellektualismus, wie er sich

in der Überschätzung der Schulerziehung kundgibt, verträgt sich nur zu gut eine übergeistige Verkennung des Wertes einfacher, unbewußter Gewöhnungen. Gesunde und wurzelechte kräftige Religiosität entsteht aber nicht auf dem Wege der Reflexion und bewußten Prüfung des Überlieferten, sondern in der glücklichen Zeit, wo sich die Andacht und Feierlichkeit ohne Reflexion, auf ungezwungen autoritativem Wege von der älteren Generation auf die jüngere überträgt. Je mehr die in Nordamerika besonders gepflegte Religionspsychologie uns in die unbewußten Regionen der religiösen Erlebnisse hineinführen wird, desto klarer wird uns der Anteil der unterbewußten Reaktionen auf mystische Reize an dem Wachstum religiöser Erfahrung werden. Schon unser großer Herder hat es deutlich erkannt, daß die Erziehung zur freien Teilnahme am religiösen Feierleben im wesentlichen eine frühe Gewöhnung an Reaktionen ist, die zunächst ohne Überlegung und Bewußtsein, gewissermaßen als ein „Mechanismus der Fibern" vor sich gehen und das kindliche Gemüt mit Ahnungen und Schauern des Ewigen, Unnennbaren erfüllen, bis sie dann, durch reichliche Gewöhnung und Erinnerung an heilige Stunden festgeworden, auch die Last bewußter Überlegung und kritischer Erwägung der Wahrheit des Überlieferten zu tragen vermögen. Die Schwäche des religiösen Triebes unter uns, der so leicht durch Ärger über die kirchlichen Formen der Religion oder durch Kritik an dem religiösen Stoff unterbunden wird, ist eine Folge dessen, daß wir die religiöse Erziehung zu ausschließlich als bewußte, reflektierende Unterrichtung, viel zu wenig als schlichte Gewöhnung des Gemüts an religiöse Reize und Reaktionen betreiben.

7. Deshalb muß die religiöse Erziehung in Deutschland, soll sie wieder volkstümlich d. h. alle Stände des Volkes umfassend werden, neben dem Verzicht auf den Zwangskurs im religiösen Unterrichtsbetrieb eine neue Wertschätzung zumal der freier gerichteten Kreise für feste religiöse Formen und Gewöhnungen erstreben. Die Zersetzung der religiösen Haussitten, der Hausandacht, der Gebetsgewohnheiten und die Zersetzung der religiösen Feiertagssitten, zumal der Sonntagsheiligung, die vielfach auch im Namen der evangelischen Freiheit, im Vertrauen auf den religiösen Geist, der, frei von Gesetz und Buchstaben, sich selbst seine entsprechenden Formen schaffen werde, unser Volks- und Familienleben um alle pädagogischen Kräfte betrogen hat, muß einer erneuten Besinnung darauf weichen, daß der jugendliche Geist sich seiner innersten Kräfte nur in der Hülle schützender gesetzlicher Gewöhnungen bemächtigt.

In beiderlei Hinsicht, bezüglich der Freiheit von gesellschaftlichem Zwang und bezüglich der Wirksamkeit gesellschaftlicher Sitte und Gewöhnung, dürfte die deutsche lutherische Kirche von der **angelsächsischen** reformierten wesentliche Anregungen empfangen.

Theologiestudium und Kirche.

Von Professor D. *Heinrich Weinel*, Jena, Universität.

Alle evangelischen Kirchen Deutschlands machen ein mindestens dreijähriges Studium der Theologie an einer unserer staatlichen Universitäten zur Vorbedingung für den Eintritt in ihren Dienst. Diese Einrichtung ist nicht nur durch ihr Alter ehrwürdig, sondern sie hat sich auch durch den Segen, der von ihr ausgegangen ist, bewährt. Nur Wenige denken wohl daran, die Vorbereitung der Pfarrer in rein kirchliche Anstalten zu verlegen; noch geringer ist die Zahl derer, die vom Standpunkt der Wissenschaft aus die theologischen Fakultäten in religionsgeschichtliche und religionsphilosophische verwandeln und von den Kirchen ganz und gar trennen wollen. Und doch wird die Verbindung des Kirchendienstes mit dem Universitätsstudium durchaus nicht nur als ein Segen, sondern zugleich auch als ein Problem empfunden, und zwar von allen Beteiligten: von den kirchlichen Behörden und Vertretungen, wie von den Professoren und Studenten der Theologie.

Denn in der Tat: **Kirche, Staat und Wissenschaft** sind in schwieriger Lage durch ihre gegenseitige Verbindung, wie sie sich in der Einrichtung des theologischen Studiums herausgestaltet hat.

Am stärksten empfunden und am lautesten besprochen werden die Schwierigkeiten, die der **Kirche** aus dem Betrieb der Theologie an unseren Universitäten erwachsen.

Allerdings hat man, wenn man an diese Schwierigkeiten denkt, gewöhnlich eine Form des Problems im Auge, die es verengt. Man denkt nämlich meist an den Gegensatz zwischen freier Forschung auf den Universitäten und traditionalistischer Gebundenheit in den Kirchen, zwischen historisch-kritischer Theologie und rechtlicher Orthodoxie oder Gemeindegläubigkeit. Aber es ist nicht notwendig, daß die Kirchen und ihre Leitung oder die herrschende Richtung in ihnen traditionalistisch und orthodox sind und die Theologie teilnimmt an der freien kritischen Forschung der andern Fakultäten. Man vergißt gewöhnlich, daß es in manchen unserer deutschen Landeskirchen durchaus nicht so aussieht, und daß vor hundert Jahren, als die Orthodoxie zunächst in der Form der Romantik wiederkam, unsere Kirchenregierungen, die meisten

Pfarrer und Gemeinden frei gerichtet waren und die Romantik an den Universitäten begann. Die Verhältnisse sind hier meist viel komplizierter, als unsere Kirchenzeitungen zugeben wollen. Es gibt auch heute noch Landeskirchen, in denen große Teile der Pfarrerschaft und der Gemeinden freier sind als ihre Fakultäten, und es gibt andere, in denen vollkommene Harmonie herrscht. Und dennoch ist auch in diesem günstigsten Fall das Problem vorhanden, das in den Worten Theologiestudium und Kirche liegt. Denn dieses Problem ist viel tiefer und umfassender. Man hat zu fragen, ob es für die Kirche und für das, was sie im Innersten will, nicht besser wäre, Männer für ihren Dienst zu nehmen, die den Ruf Gottes für dies Amt vernommen haben, statt daß man in diese Laufbahn 18jährige Knaben aus der Schule her eintreten läßt, von denen doch kein Mensch sicher sein kann, daß sie einst als Männer tauglich dafür sein werden. Hat die Gemeinschaftsbewegung nicht auch deshalb so große Kraft, weil in ihr überwiegend Solche tätig sind, die als reife Menschen ihre Wiedergeburt und Berufung erlebt haben, oder wie wir Draußenstehende sagen, die einen neuen Lebensinhalt und eine Lebensaufgabe gefunden haben in der Arbeit an anderen? Und sind nicht auch deshalb unsere Pfarrer von der Arbeiterwelt beargwöhnt, weil sie einer anderen Schicht des Volkes angehören und angehören müssen, da sie studieren müssen und Studium Geld kostet? Man soll diese Fragen nicht leicht bei Seite schieben. Sie fordern eine Antwort und umfassende organisatorische Veränderungen. Unsere Kirchen müssen um ihrer Wirkung im Volk willen daran denken, sich auf eine breitere Basis zu stellen. Sie sollten auch Dienste für solche Männer haben, die nicht Theologie studieren konnten und die doch einen inneren Beruf haben für den Dienst am Wort und die Arbeit in der Kirche. Ich meine damit nicht, daß sie ein Pfarramt zweiten Ranges schaffen sollten, das nur das Pfarramt ersten Ranges nachäfft und beneidet. Es müßten Männer aus anderen praktischen Berufen in ihr aufsteigen können durch persönliche Tüchtigkeit und nicht anders gewertet, sondern nur anders beschäftigt sein. Nicht nur Stadtmissionare und Diakonen, sondern auch wirkliche Pfarrer müßten diese Männer sein und werden können, ohne die Reifeprüfung eines humanistischen Gymnasiums, ohne den Kosinussatz und die griechischen Verba.

Wenn solche neue Wege eröffnet sind, dann erst können wir um so fester an unserer alten Einrichtung des Theologiestudiums mit gutem Gewissen halten. Wir können und wir müssen es. Aus zwei Gründen. Einmal verhindert allein die Kenntnis der alten Sprachen und der Geschichte der Kirche, die wissenschaftliche Bildung voraussetzt, daß wir den geschichtlichen Zusammenhang mit allem Christentum, vor allem mit der Bibel und mit Jesus verlieren. Zum zweiten aber darf die Kirche

niemals den Argwohn aufkommen lassen, daß sie ihre Diener vor der Berührung mit der höchsten Bildung und der Wahrheitsforschung, die nun einmal in Deutschland an den Universitäten ihre Hauptstätten hat, ängstlich behüten oder sie unter den höchsten Stand unserer Bildung hinuntersinken lassen wolle. Die tun der Kirche einen schlechten Dienst, die ihre künftigen Diener in Predigerseminare oder in sogenannte freie Schulen absperren wollen, statt sie auf Universitäten sich innerlich durchkämpfen zu lassen. Die Kirche kann doch auch darauf vertrauen, daß in den meisten Fällen die wirklich Unberufenen das Studium der Theologie wieder aufgeben werden, und hat nur darauf zu sehen, daß die Berufenen nicht abgeschreckt werden.

Andererseits ist auch der **theologischen Wissenschaft** die Verbindung mit der Kirche nichts Leichtes. Immer wieder wird ihr um deswillen vorgeworfen, daß sie keine Wissenschaft sei und an der Universität keine Heimatsberechtigung habe. Auf den ersten Blick scheint dieser Vorwurf nicht unberechtigt. Denn wenn auch die Lehrverpflichtungen der Theologieprofessoren heute meist abgeschafft oder tatsächlich abgekommen sind, in der theologischen Fakultät wird und kann sich doch nur ein Gelehrter habilitieren, der einer Kirche angehört und bereit ist, mit seiner Wissenschaft ihre künftigen Diener zu erziehen. Wer das nicht will, kann ja als Philologe oder Philosoph in der vierten Fakultät ganz dasselbe treiben wie der Theologe, und viele Historiker und Philologen tun es auch. So gibt es heute schon eine doppelte, ja dreifache Religionsforschung bei uns: evangelische und katholische in den theologischen Fakultäten und eine nichtkonfessionelle außerhalb derselben. Dadurch erscheint der Theolog leicht als befangen in seiner Wahrheitsforschung. Denn käme er im Lauf seiner Arbeit zu Resultaten, die ihn aus seiner Kirche innerlich ausscheiden ließen, so dürfte er nicht mehr in der theologischen Fakultät bleiben. Und dennoch müssen wir theologischen Lehrer es ablehnen, daß wir um unserer Erziehungsaufgabe willen befangen seien. Wie es den Mediziner nicht erniedrigt, wenn er Ärzte erziehen helfen will, so kann auch der Theologe noch nicht um deswillen schief angesehen werden, weil er derjenigen Gestalt des religiösen Lebens, die er auf Grund seiner Forschung als die wahrste und reinste erkannt hat, Männer erziehen will, die sie weitertragen können. Freilich, man weiß, daß die herrschenden Richtungen in der Kirche stets auch die Anstellung der Universitätslehrer, bei der hier und da die Kirchenregierungen ein Recht des Einspruchs haben, in ihre Hände bekommen wollen. Daher der Argwohn, der nur gebannt werden kann, wenn die Kirchen sich jeglichen Rechts und jeglichen Einflusses begeben und dem sittlichen Gewissen der Universitätslehrer allein vertrauen, und wenn diese selber durch unerschrockene Gewissenhaftigkeit beweisen, daß

auch in den theologischen Fakultäten nur die Wahrheit gesucht und gelehrt wird. Andererseits ist die bloße Durchschneidung der rechtlichen Verbindung mit der Kirche noch keine Garantie für größeren wissenschaftlichen Ernst. Diejenige Religionsforschung, die in Deutschland außerhalb der theologischen Fakultäten getrieben wird, ist durchaus nicht immer frei von Vorurteilen oder unsachlichen Motiven; auch der Haß gegen die Kirche, der eine Privatsache des Forschers ist, kann blind machen gegen die Religion oder wenigstens gegen bestimmte Ausprägungen der Religion. Und darum müssen wir zwar die Aufhebung des rechtlichen Einflusses der Kirchenregierungen auf die Besetzung der theologischen Professuren verlangen, aber wir dürfen uns freuen, daß man ein inneres Verhältnis des Lehrenden zu dem Glauben seiner Kirche voraussetzt. Denn es ist auch um der Sache willen wünschenswert, daß der Religionsforscher in steter Verbindung mit dem frommen Leben selber bleibe, so wie es dem Ästhetiker gut ist, wenn er den Zusammenhang mit der lebendigen gegenwärtigen Kunst nicht verliert.

Am wenigsten will ich von den Schwierigkeiten sprechen, die dem **Staat** aus den theologischen Fakultäten erwachsen. Sie sind durch die geschichtlich gewordene Unterordnung unserer Landeskirchen unter den Staat für ihn leicht zu tragen. Schwerer ist das Verhältnis für die Kirche. Die Sicherheit und Ordnung, die die staatliche Hochschule ihr für die Ausbildung ihrer Diener gewährt, und die Ersparnisse, die sie auf diese Weise macht, sind die Lichtseiten des Verhältnisses. Aber die Abhängigkeit von Menschen, Richtungen und Parteien des Staates, die so leicht eintritt, können ihr schwere Hindernisse werden, dem ganzen Volk zu dienen und sich ihre Eigenart und Reinheit zu bewahren. Für die Wissenschaft liegt es ganz ebenso. Die Universität ist ja doch überhaupt nicht eine Stätte reiner, von jedem menschlichen Leben abgetrennter Wissenschaft, sondern sie ist auch eine Schule, vor allem eine Schule des Staates. Und das ist freilich eine Gefahr für die Wissenschaft, wenn man unseren Staaten auch im allgemeinen dankbar bezeugen darf, daß sie den Universitäten große Freiheiten gelassen haben. Für das Zutrauen des ganzen Volkes zu seinen hohen Schulen aber wäre es sicherlich am besten, der Staat gäbe den Universitäten noch größere Freiheit und legte die Berufungen ganz in ihre Hände. Kliquenwirtschaft von Fakultäten ist immer noch leichter zu ertragen als Hofeinflüsse und ließe sich durch die Übertragung des Berufungsrechtes an den Gesamtsenat meistens beseitigen.

Aufs Ganze gesehen, scheint also die Institution unseres Hochschulstudiums für Kirche, Staat und Wissenschaft ein Segen, wenn auch erst die Erfüllung der genannten Reformwünsche ihn voll entfalten würde.

Wichtiger aber als die Institutionen sind die Menschen, denen sie

zu dienen berufen sind. Lassen Sie uns das Problem, das in den Worten Theologiestudium und Kirche liegt, nun auch einmal von der Seite unserer **Studenten** ansehen.

Was will der Student, wenn er zur Universität kommt, wie denkt er sich sein Studium, was erwartet er von ihm und was erwartet ihn? Von manchen Seiten, und nicht bloß von rechts her, wird darüber geklagt, daß der Student, statt unmittelbar zur Gegenwartsarbeit angeleitet zu werden, zu viel historische Kritik und statt praktisch verwertbarer Wahrheit zu viel Probleme vorgetragen bekomme. Mir scheinen diese Klagen nicht vom Standpunkt des Studenten aus erhoben. Ich habe vor einiger Zeit bei Studenten eine Umfrage über das theologische Studium veranstaltet. Sie hat mir die Erfahrung meiner eigenen Studentenjahre und die meiner Freunde bestätigt. Der junge Mann, der vom Gymnasium kommt, hat nicht bloß den Wunsch, seinem Volk durch das Mittel der Kirche, als Prediger, Seelsorger und sozialer Hilfsarbeiter zu dienen. Er weiß, daß er unfertig ist, und erwartet darum von seinem Studium Wahrheitserkenntnis und Förderung im Christentum. Und er wünscht nicht, daß ihm dabei irgend etwas geschenkt wird, was heute einem denkenden Menschen seine Frömmigkeit rauben kann. Er will nicht „ein Theolog auf Schleichwegen" sein — wie der Titel einer tapferen Studentenbroschüre lautet —, sondern mitten hineingeführt werden in den Kampf um die Wahrheit; verantwortlich für seine innere Stellung, nicht vertröstet darauf, daß sich mit dem Amt auch schon alles Weitere finden werde.

Was unsere Studenten nicht wünschen, das ist tote Gelehrsamkeit. Und darin haben sie recht, wenn auch manchmal ihr Professor besser wissen muß als sie, was tot ist und was ihnen nur tot scheint. Wir schleppen in der Kirchen- und Dogmengeschichte und in der praktischen Theologie sehr viel toten Ballast mit, der sich aus einer Vorlesung in die andere, aus einem Lehrbuch ins andere vererbt. Die Liturgien des 4. und 5. Jahrhunderts, die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten mögen für den Forscher sehr interessant sein, der Pfarrer unserer Tage braucht ihre Einzelheiten und die Finessen der Kirchenpolitik von Alexandrien und Rom und Konstantinopel nicht zu kennen. Ganz und gar aber Dogmengeschichte des Mittelalters ist etwas, was wir der katholischen Kirche und den Spezialforschern überlassen können. Ich bin selbst so ketzerisch zu behaupten, daß auch die Feinheiten in der Lehrentwicklung des Protestantismus des 16. Jahrhunderts und in der Entwicklung unseres Gottesdienstes für unsere Studenten toter Ballast sind. Dafür sollte dem Theologen die Geschichte unseres Geisteslebens von Kant an bis auf diesen Tag nicht bloß bekannt, sondern wirklich geistiges Eigentum sein, damit er den Menschen unserer Tage in

ihren Nöten und Kämpfen um die Weltanschauung an der Seite stehen kann. Er soll auch Bescheid wissen in Darwin und Marx, bei Comte und Herbert Spencer und selbst in den Gedankengängen der Kleineren aus unseren Tagen, aus deren Büchern Hunderttausende unserer Zeitgenossen ihre Lebensauffassung beziehen. Eine Reform unseres **Lehrplans** ist notwendig. Vor allem, glaube ich, muß unsere **Studienzeit verlängert** und außerdem noch das historische Studium zugunsten der Gegenwartswissenschaften, der systematischen und der praktischen Theologie, verkürzt werden.

Wir haben heute im N. T. vier große exegetische Vorlesungen neben der Einleitung und der biblischen Theologie, wir erklären die synoptischen Evangelien oder eins von ihnen, Johannes, den Römerbrief und die Korintherbriefe. An die Stelle der 4 sollten 2 Vorlesungen treten, eine über die Quellen des Lebens Jesu und eine über die Briefe des Paulus; nur die wichtigsten Stellen würden eingehend besprochen, das andere würde man mit Übersichten und Einleitungen kursorisch lesen. Ähnlich ließe sich auch die Zahl der alttestamentlichen Vorlesungen beschränken. In der Kirchengeschichte müßte nicht mehr die ganze Entwicklung der Kirche in 3 bis 4 großen Vorlesungen gegeben werden. Man lasse doch endlich die Fiktion fallen, als sei der Kirchenhistoriker imstande, den ganzen Stoff gleichmäßig zu beherrschen. Er lese ausführlich die Epoche oder die Epochen, die er genau kennt, und daneben ein einsemestriges Übersichtskolleg. Es gibt jetzt so ausgezeichnete Kommentare für das A. und N. T. und so gute Lehrbücher der Kirchengeschichte, daß der Student nicht alles in Ausführlichkeit zu hören braucht. Außerdem sollen die Seminare ihn in Einzelnes genauer einführen. Die gewonnene Zeit, die durch die Verlängerung des Studiums um 1 oder lieber noch um 2 Semester noch zu vermehren sein würde, wäre einer großen Vorlesung über die allgemeine Religionsgeschichte, der Religionsphilosophie und Religionspsychologie, der Apologetik und besonders der Ethik zu widmen. Die praktische Theologie muß vielleicht nicht mehr Ausdehnung, aber gewiß einen veränderten Inhalt bekommen, sie muß sich aus einer allzu geschichtlichen Wissenschaft in eine kirchliche und religiöse Volkskunde und Lebenskunde wandeln.

Daß dem Studenten daneben noch eine ganze Anzahl kleinerer Vorlesungen geboten werden, die er je nach seinem besonderen Interesse hören oder nicht hören kann, muß nach wie vor selbstverständlich sein. Und ebenso selbstverständlich das andere, daß ein rechter Student über die Grenzen seiner Theologie hinaus sich seine Bildung sucht, so weit und so reich, als er vermag. Die Philosophie, die Geschichte und die Nationalökonomie — diese um der Ethik willen — soll auch der Theolog kennen lernen, und seine Fachvorlesungen sollen ihm Zeit

dazu lassen. Auch dafür ist die Verlängerung des Studiums durchaus erwünscht.

Neben dem Lehrplane kommt der **Unterrichtsbetrieb** in Betracht. Schon legen wir viel mehr als eine frühere Zeit Nachdruck auf die Seminarien und Übungen, und das muß immer noch mehr geschehen. Einmal läßt sich nur in der Arbeit selbst wissenschaftliche Methode wirklich erlernen, und daß unsere Pfarrer immer mehr auch wissenschaftlich ihren Mann stehen müssen, das haben die Debatten der letzten Jahre gezeigt, und dafür wird der Monistenbund immer stärker sorgen. Aber noch mehr: die Übungen erziehen, während die Vorlesungen meist Kenntnisse vermitteln. Die Übungen gewöhnen an Genauigkeit und Pünklichkeit, verlangen Fleiß, Sorgfalt und Entsagung, und setzen eine volle Ernsthaftigkeit und Wahrhaftigkeit voraus. Dadurch schulen sie den Menschen, auch später die Wirklichkeiten des Lebens klar und scharf zu erkennen, mit Fleiß und Sorgfalt seine Pflicht zu tun und im Kampf um die Wahrheit seinen Mann zu stehen. Unsere Studenten fühlen den Wert dieser Übungen auch stark. Obwohl in den kirchlichen Bestimmungen, die ja in manchen Beziehungen veraltet sind, für die Examina der Besuch wissenschaftlicher Seminare nicht regelmäßig gefordert wird, versäumen sie doch kaum, sich dies höchste Bildungsmittel der Universitäten zunutze zu machen.

Diese Reformen vorausgesetzt, wird das Studium der Theologie dem jungen Mann, der später einmal sich in einer Kirche dem Dienst an seinem Volke widmen will, alles Nötige vermitteln, mit Ausnahme der praktischen Übung, die er am besten auf einem Predigerseminar sich erwirbt, eine Institution, die leider noch nicht alle deutschen Landeskirchen besitzen. Daß unsere Studenten sich auch sonst als Menschen und Christen entwickeln und in ihr Amt so hineinwachsen, daß aus einer kindlichen Neigung ein ernster innerer Beruf des Mannes wird, darauf haben wir Universitätslehrer nur einen indirekten, aber doch keinen geringen Einfluß. Schon der Stoff an sich wirkt hier mächtig, wenn der Professor es nur versteht, ihn wirklich zum Reden zu bringen, und nicht in der gelehrten Debatte über ihn stecken bleibt. Und der Professor soll den Mut haben, auch einmal in seinen Vorlesungen als Mensch und Christ und Glied seiner Kirche zu den jungen Menschen zu sprechen, die zu seinen Füßen sitzen. Unsere Vorlesungen sollen gewiß keine Bibelkränzchen und Andachtsstunden sein; aber wer aus wissenschaftlicher Vornehmheit von den wesentlichen Dingen, die den werdenden Menschen und Pfarrern am Herzen liegen, nicht zu sprechen wagt, der ist kein rechter Lehrer der Jugend. Wem seine Hörer nicht abfühlen, auch ohne daß er viel Worte macht, daß ihm die Religion und die Kirche seines Lebens große Sache sind, daß auch, wo er kritisieren und bekämpfen muß, die ernste

Liebe zur Sache und zu seinen Hörern und ihrer Lebensaufgabe spricht, der sollte dem Katheder fern bleiben. Wer endlich keine Zeit hat auch für persönlichen Verkehr mit seinen Studenten und wer ihnen in ihren inneren Kämpfen nicht helfen kann und will, der ist kein rechter Professor, wenn er auch vielleicht ein sehr großer Gelehrter ist.

Wir haben aber auch für unsere Studenten **Forderungen an die Kirchen.** Zunächst einmal eine äußerliche, die aber im Interesse des Ernstes, mit dem der Durchschnittsstudent seine Studien betreibt, sehr wichtig ist: die Forderung, daß das erste Examen überall den Fakultäten gegeben wird und die kirchlichen Behörden sich mit einem zweiten, hauptsächlich praktischen Examen begnügen.

Die zweite große Forderung aber ist die der Freiheit. Auch ihre Diener sollte die Kirche nicht anders als die Universitätslehrer nur an ihr Gewissen binden. Wer zu ihr kommt und ein Amt in ihr begehrt, den sollte sie nicht hinausstoßen. Unsere Landeskirchen sind keine Freikirchen, sie sind ganz und gar nicht Vereine, in die man ein- und aus denen man wieder austritt, wenn einem die Statuten nicht mehr passen. Sie sind etwas geschichtlich natürlich Gewachsenes, wie die Staaten und die Völker. Weil aber die Kirche ein natürliches Gebilde ist, in das man hineingeboren wird, so darf sie sich nicht verengen, sondern wie sie jeden als ihr Mitglied anerkennt, der nicht ausgetreten ist, einerlei, wie er innerlich zu ihr steht, so darf sie von dem, der ihr dienen will, nichts als die Gewissenspflicht verlangen und den ehrlichen Willen. Unsere Landeskirchen erfüllen diese Pflicht der vollen Freiheit leider noch nicht alle. Ein Glück ist es wenigstens, daß wir in Deutschland einen gewissen Ersatz für die Freiheit in dem Nebeneinander so vieler Landeskirchen haben. Dadurch wird es verhindert, daß irgend eine Richtung durch regimentlichen Druck ganz vernichtet wird.

Aber auch wenn einmal all unsere Kirchen das Ideal von Freiheit und Innerlichkeit erreicht hätten, das Gemeinschaften, die sich nach Jesus Christus und seinem Evangelium nennen, möglich und auch innerlich notwendig ist, so wäre das Studium der Theologie unter allen Studien immer noch das entsagungsreichste und das opfervollste. Wenigstens für ernste Menschen, und um die anderen handelt es sich nicht. In diesem Studium läuft der junge Mensch am meisten die Gefahr, daß er sich am Ende seiner Studienzeit unfähig findet für den Beruf, für den er sich vorbereiten wollte. Denn daß heute ein Student unter dem Einfluß des modernen Lebens und der Wissenschaft der Gegenwart — ich meine nicht der theologischen — sich von der Kirche und von der Religion überhaupt fortentwickeln kann, das liegt zutage. Und wenn das geschieht, so hat er die besten Jahre seines Lebens umsonst gearbeitet. Dies Schicksal droht von allen nur dem Theologen. Denn selbst der

Jurist ist in dieser Beziehung viel glücklicher daran als der Theologe. Wenn er an dem Staat, dem er dienen wollte und an dessen Rechtspflege und Gerechtigkeit irre wird, wieviel Berufe öffnen sich ihm, in denen er der Neigung zur Sache leben und mit seiner Kenntnis etwas Gutes wirken kann! Nur der Theologe sieht sich ausgeschlossen, auch bei lebhaftestem Interesse etwa für die Geschichte der Religion. Er muß von vorne anfangen, Philologie zu studieren. Wer darum Pfarrer werden will und es ernst meint, der muß ein tapferes Herz haben. Schon Herder hat von dem Studium der Theologie gesagt, daß es keine Sklavenseelen brauchen könne. Soll aber etwa die Kirche, um die jungen Menschen zu bewahren vor den Einflüssen unseres allgemeinen geistigen Lebens und der Universitätswissenschaft, um ihnen Kämpfe zu ersparen, sie in kirchliche Anstalten einschließen? Nein, und abermals Nein! In unseren evangelischen Kirchen ist alles gestellt auf die Kraft und die Tüchtigkeit der Personen, nichts auf das Institut als solches. Und darum können auch unsere Kirchen Sklavenseelen nicht brauchen und nicht jene matten Menschen, die gehütet werden müssen vor der freien Luft, die auf unseren Universitäten weht. Wer anderen beistehen will in allem Schweren des Lebens und in allen Kämpfen um die Wahrheit, der muß selber ein Mann sein, der keinem Kampf aus dem Weg gegangen ist und sich mit seinem Gewissen eingesetzt hat für seine Wahrheit. Eben darum sollen die Kirchen selber auch das Gewissen derer, die ihr dienen wollen, achten, und wissen, welchen Schatz sie an dieser Summe von persönlicher Überzeugung und eigenem Willen bei ihren Pfarrern besitzen. Denn die besten Verordnungen können das nicht ersetzen.

Also auch wenn wir die Frage so stellen: Was für einen Bildungsgang soll die Kirche von den jungen Menschen, die in ihren Dienst treten wollen, um dieser jungen Christenmenschen selber willen verlangen? — so ergibt sich uns der Schluß, daß das Studium an einer unserer Universitäten der rechte Weg ist. Theologiestudium und Kirche, diese Worte umschließen gewiß auch ein Problem, und gewiß sind mancherlei Reformen hier und dort nötig, bis alle Schwierigkeiten verschwinden. Aber im ganzen sprechen sie doch von einem Verhältnis, das ein Segen ist, ein Segen für die Kirche, ein Segen für die Wissenschaft und ein Segen auch für die jungen Männer, die nach dem schönsten aber auch schwersten Dienst verlangen, den es auf Erden gibt.

Andacht

gehalten am Dienstag, den 9. August, vormittags 9 Uhr,

von Rev. *V. D. Davis*, Bournemouth.

> Der alte Gott ist deine Zuflucht, und von unten halten dich ewige Arme. 5. Mose 33, 27.

Als Brüder und Schwestern sind wir aus vielen Ländern, ja von den Enden der Erde hier zusammengekommen. Können wir mit ruhigem frohen Glauben unsere Herzen gemeinsam zu dem Geber aller guten Gaben emporheben? Wir können es, wenn wir unsern Glauben gründen auf die hohen Worte, die zu uns reden von der Güte Gottes, die da währet für und für.

„Gerechtigkeit ist dein Name, du Ewiger, und deine Anbetung ist Wahrheit in Wort und Tat.

Das Vertrauen auf dich ist der Anfang des Glaubens, und die Vollendung des Vertrauens ist Liebe.

Vor dir wohnen ist Leben, und deinen Willen tun ist Friede. Wenn du das Opfer unseres Herzens annimmst, so bricht unser Mund in Jubel aus. Gelobet seist du, o Herr, daß du Arbeit und Ruhe gibst und uns erlösest in Zeiten der Bedrängnis.

Wie unsere Väter auf dich vertraut haben und du hast sie nicht zuschanden werden lassen, so sei du in aller Not auch unsere Hoffnung und die unserer Kinder und Kindeskinder.

Dein, o Herr, ist die große Schar unserer Vorfahren, die uns die heiligen Wahrheiten überliefert haben.

Dein sind alle, die das Böse überwunden und in Glauben und Hoffnung für Recht und Gerechtigkeit gestritten haben.

Dir, Herr, sei Ehre, daß du ihnen deinen Geist gegeben hast: gib uns, daß auch wir dich preisen im Geiste dieser Männer.

Der du den Heiligen und Gerechten liebst in Ost und West; lehre uns dich lieben in Einigkeit des Geistes“*).

---

*) Aus: Psalms and Litanies. Von Rowland Williams.

Befiehl du deine Wege
Und was dein Herze kränkt,
Der allertreusten Pflege
Des, der den Himmel lenkt:
Der Wolken, Luft und Winden
Gibt Wege, Lauf und Bahn,
Der wird auch Wege finden,
Da dein Fuß gehen kann.

Dem Herren mußt du trauen,
Wenn dir's soll wohl ergehn,
Auf sein Werk mußt du schauen,
Wenn dein Werk soll bestehen.
Mit Sorgen und mit Grämen
Und mit selbsteigner Pein
Läßt Gott sich gar nichts nehmen,
Es muß erbeten sein.

Diese Zeilen Paul Gerhards, die wie ein Leuchtfeuer aus den trübsten Zeiten der Geschichte Deutschlands herüberschimmern, hat John Wesley in ein uns Angelsachsen allen vertrautes Lied umgedichtet.

Commit thou all thy griefs
and ways into his hands,
to his sure truth and tender care,
who heaven and earth commands.

Das ist aber nur eines von Hunderten von Beispielen, daß unsere Andacht aus den Quellen unserer deutschen Brüder schöpft. Begeistern doch auch wir uns an jenem Schlachtlied der Reformation, das Luther gesungen hat: Ein feste Burg ist unser Gott.

Und nicht bloß Deutsche und Angelsachsen, so nahe auch unsere geistigen Beziehungen sind, wir alle, aus allen Völkern, sind einig, wenn wir vor den Thron der Gnade treten. So möge denn die mystische Vereinigung mit Gott, wie der Osten sie kennt, sich hier mischen mit dem tätigen Lebenseifer des Westens und seiner sittlichen Leidenschaft und beide in gemeinsamer Andacht verklärt werden. Im Gebete vergessen wir uns selber und gedenken nur an das, was gemeinsam in uns allen lebt, denken nur an den Willen unseres Vaters, den wir erfüllen sollen.

Lasset uns beten.

Gott unser himmlischer Vater, wir haben uns versammelt vor dir und danken dir von Herzen, daß unser Leben in deiner Hand ist. Dein

ist das heilige Licht der Wahrheit, das unsern Weg erleuchtet und uns aufwärts führt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Dein ist die Gerechtigkeit, die deine Boten seit alters gepredigt haben bis heute, und die auch unsere Stärke ist, die uns aus unserer Kleinheit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes emporhebt und uns zu furchtlosen Zeugen deiner Wahrheit und zu Bürgern deines Reiches auf Erden macht. Dein ist die Liebe, in der unser Vertrauen und unsere Hoffnung sich vollenden, in der wir uns an der Welt und ihrer Schönheit erfreuen, in der wir verbunden sind als Freunde, als Söhne des Vaterlandes, das wir lieben, und als Glieder eines großen Bruderbundes, der alle Völker auf Erden vereinigt. Dein ist diese Liebe in allen und durch alle; am herrlichsten strahlt sie uns aus dem Herzen Jesu Christi: hoch über allem Schlechten in der Welt, über allem Übel, und am höchsten am Kreuze — wahrlich stärker als der Tod.

Verleihe uns, o Vater, daß wir erkennen, daß die Liebe das Größte ist, daß du die ewige Liebe bist und uns als deine Kinder zu deinem Leben berufen hast. Hilf uns, daß wir, die wir aus vielen Ländern hierhergekommen sind, zusammengehalten werden in wahrer brüderlicher Liebe, in Einheit des Geistes, durch das Band des Friedens. Laß uns in dieser Einheit als Diener deiner Wahrheit und Gerechtigkeit vereint trachten nach höherem Reichtum unseres Lebens, nach dem Sieg über die Sünde, nach Aufrichtung der Gefallenen, nach Erlösung der Bedrückten, nach Belehrung der Unwissenden, nach Tröstung der Einsamen. Laß uns einer dem anderen ins Angesicht sehen und lehre uns erkennen, was das bedeuten soll, daß wir Brüder sind: daß Gerechtigkeit und Menschlichkeit in jedem Lande und in den Beziehungen aller Völker zu einander herrschen, daß die Kriege aufhören in deiner Welt und die Kriegssorge endet, die so schwer auf den Völkern liegt, daß alles Böse vertilgt werde.

Wir bitten dich demütig und ernstlich, daß dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel.

Dienstag, den 9. August, vormittags.

Aus der Ansprache des Vorsitzenden Professor Dr. Geffcken aus Cöln.

Ich habe es als eine ganz besondere Ehre und Freude empfunden, als mir, einem theologischen **Laien,** vom Komitee des Kongresses angetragen wurde, den Vorsitz gerade in dieser Versammlung zu führen. Ich meine, darin liegt ein deutlicher Hinweis auf das Wesen unserer ganzen Bewegung selbst, der Fingerzeig dafür, daß es sich bei dieser allmählich ins Grandiose wachsenden Bewegung um **eine Bewegung des religiös-interessierten Laientums** handelt (Beifall). In dieser Beziehung stimmen unsere Theologen, die wir immer als unsere geistigen Führer anerkennen und ehren werden, mit uns so völlig überein, daß sie geradezu erklären, sie wollten selbst endlich aus der Pastorenkirche heraus und in die **Volkskirche** hinein. Das ist es, was uns Laien einerseits großen Mut und große Freudigkeit geben muß und andererseits die allerbedeutsamsten Aufgaben auferlegt.

Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben.

(Historische und rationale Grundlagen des Glaubens.)

Von Professor D. *Wilhelm Bousset*, Göttingen, Universität.

Das die Veranstaltung des Kongresses vorbereitende Komitee hat mich aufgefordert, die modernen Anschauungen von Jesus in einem Vortrag zu behandeln. Das wäre nun ein Thema von unerschöpflicher Fülle und Mannigfaltigkeit. Ich ziehe es daher vor, aus dieser Fülle des Stoffes das Zentralproblem, mit dem sich die einander widerstreitenden Anschauungen vornehmlich beschäftigen, herauszugreifen: die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Es ist aber bekanntlich dieses Problem gerade jetzt in Deutschland in den Mittelpunkt des Interesses getreten, seitdem die Behauptung von der Nicht-Existenz der Person Jesu und dem ausschließlich mythologischen Charakter unserer Evangelienliteratur in weite Kreise hinausgetragen ist und diese in lebhafte Unruhe und Bewegung versetzt hat. Ja wenn diese zur Mode gewordene Tagesfrage längst wieder von der Debatte abgesetzt sein und man es müde geworden sein wird, Aufstellungen zu machen und zu widerlegen, die auch nicht bis zu einem annähernden Grade wahrscheinlich gemacht sind, wird hoffentlich das durch jene Behauptung indirekt berührte Problem und die Überzeugung, daß wir hier vor der Notwendigkeit einer gewissen Revision unserer Grundanschauungen stehen, nicht so bald verschwinden. — Denn mit völligem Recht hat Johannes Weiß (Jesus von Nazareth 1910 S. 6) geurteilt: „Und darum ist dieser Kampf eine ernste Mahnung, ob man nicht gut tut, den Glauben des einzelnen und die Theologie auf eine breitere Basis zu stellen. Es taucht hier das oft zurückgedrängte, aber immer wieder eine Lösung heischende Problem auf: Religion und Geschichte."

Man macht sich den Ernst dieses Problems nicht klar, wenn man in diesem Kampf bei dessen vorläufigem, scheinbar beruhigendem Resultat stehen bleibt, daß der Versuch, die Gestalt Jesu von Nazareth als ungeschichtlich zu erweisen, mit den Mitteln der Wissenschaft als Utopie abgeschlagen sei. Ganz abgesehen von der Möglichkeit, daß ja ein solcher Versuch einmal mit noch stärkeren Mitteln wiederholt werden könnte, würde schon eine andere und besonnenere Fragestellung genügen,

um das Problematische der Art, wie man in weiten Kreisen auch der liberalen Theologie die Religion des Christentums auf die geschichtliche Erscheinung Jesu von Nazareth gründet, hervortreten zu lassen. Und diese Fragestellung würde lauten: Zugegeben auch, was zugestanden werden muß, die Person Jesu habe gelebt — was wissen wir **historisch Gesichertes** von diesem Jesus von Nazareth, seinem Leben, seiner Lehre und seiner Person? Was wir vom pragmatischen Zusammenhang seines Lebens wissen, ist so wenig, daß es auf einem Blättchen Papier Raum fände. Die Predigt oder das Evangelium Jesu ist ein oft unlösliches Gewebe von Gemeindetradition und eventuell echten Worten des Meisters. Was unsere Evangelien von dem eigenartigen Selbstbewußtsein Jesu und dessen Formen, damit auch von dem Innenleben seiner Persönlichkeit überliefern, ist überschattet von dem Dogma der Gemeinde. Und wo es sich um diese skeptische Grundhaltung gegenüber der Überlieferung des Lebens Jesu handelt, haben wir es nicht mehr mit Dilettanten und Schreiern auf dem Markt zu tun, sondern mit ernsten Forschern anerkannten Ranges, ich nenne von vielen nur Wellhausen und Wrede. Und wenn man Grund zu haben meint, Forschungsmethode und Resultat dieser Männer in vielem einzelnen oder im ganzen abzulehnen, ist man denn wirklich überzeugt, daß diese Ablehnung eine so sicher begründete sei, daß man von ihr Sein oder Nichtsein der fundamentalen Begründung unserer Religion abhängig machen könnte? Es handelt sich hier ja um mehr, als um die Widerlegung der gegnerischen Angriffe, es handelt sich um Wiedereroberung des unbedingten Zutrauens zur evangelischen Tradition im großen und ganzen, die notwendig wäre, um in der weithin ausgeübten Weise die Sicherheit und Art unseres Glaubens auf die geschichtliche Erscheinung Jesu von Nazareth zu gründen. Es handelt sich um die Frage, ob man diese Sicherheit dem Kampf der hin und her wogenden historischen Forschung anvertrauen will.

Es muß auch zugestanden werden: weniger ist augenblicklich die sog. positive (orthodoxe) Theologie von diesen neuen Fragestellungen getroffen. Freilich, getroffen wäre auch sie von der radikalen Leugnung der Existenz Jesu. Denn allerdings steht und fällt ihr Glaube mit der Realität des Gottmenschen und Erlösers Jesu von Nazareth. Aber weniger berührt wird sie von der Frage, wie wenig oder wie viel wir von dem Leben des historischen Jesu wissen. Und würden ihr nur die Daten des Todes und der Auferstehung, eventuell des wunderbaren Anfanges dieses Lebens gelassen, sie könnte sich allenfalls dabei beruhigen. Das hat mit Scharfsinn seinerzeit vor allem der Hallenser Theologe Kähler vorgetragen und bewiesen. Freilich geben sie damit auch zu, daß sie die Wahrheit ihres ganzen Systems, die Form ihres Glaubens gründen

auf eine phantasievoll-mythisch-dogmatische Deutung des Lebens Jesu von seiten des Paulus, eine Deutung, deren Wurzeln durchaus im zeitlich bedingten Vorstellungsmaterial eines vergangenen Zeitalters liegen. Aber darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht weiter an.

Getroffen oder doch tatsächlich auf das stärkste beunruhigt durch den gegenwärtigen Gang historischer Forschung wird eine weithin herrschende Form der liberalen, modernen Theologie. Charakterisiert ist diese Theologie durch ihren geschichtlich bedingten Anti-Rationalismus. Man empfindet hier lebhaft den direkten Widerspruch zu Lessings berühmtem Satz: „daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten werden können" und etwa zu Kants Satz: „das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration". Man ist über diesen veralteten Rationalismus zur Tagesordnung übergegangen. Man sucht und findet im Historischen die fundamentale Grundlage, wie für alle höheren geistigen Anliegen der Menschheit, so für die Religion. Man faßt die Geschichte als den Schauplatz grundlegender, prinzipiell neuer Offenbarungen. Und indem man mit diesen allgemeinen Gedanken mehr oder minder entschlossen eine prinzipiell supranatural orientierte Weltanschauung verbindet, beurteilt man die Religion des Alten und Neuen Testaments und speziell das in und mit der Person Jesu gegebene Evangelium als eine in den Lauf der natürlichen Zusammenhänge eintretende, an einem Punkt der Geschichte gegebene, auf göttlicher Offenbarung beruhende Neuschöpfung, von der aller Glaube in seinem Fundament abhänge.

Die Theologie folgte hier dem Strome der allgemeinen Geistesentwicklung des 19. Jahrhunderts. Mit Recht darf man dieses 19. Jahrhundert das Zeitalter der Historie nennen. Ein ganzer Komplex seiner geistigen Eigentümlichkeit hängt mit diesem seinem Grundcharakter zusammen: das Zurücktreten großer beherrschender Weltanschauungssysteme, das erneute Anschwellen der Macht und der Autorität der kirchlichen Gebilde, das Vordringen des Konservatismus auf allen Gebieten, — auf der anderen Seite die weitreichende Herrschaft der Skepsis, des Relativismus, des Agnostizismus, die Begeisterung für die Wissenschaft der Psychologie, die Feinfühligkeit und Sensibilität für alle, auch die krausesten und buntesten Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens, der sich selbst verzehrende, irrationale Individualismus usw. — Parallele Strömungen beobachten wir auf verschiedenen Gebieten des Geisteslebens, so vor allem der Jurisprudenz: die zum Teil natürlich berechtigte Bekämpfung des Naturrechts, die einseitige Richtung der wissenschaftlichen Arbeit auf das konkrete, positiv geltende Recht bis zur Ablehnung jeder Rechtsphilosophie usw.

Der Anfänger dieser Geistesrichtung in der Theologie ist hier wie

in allen anderen wesentlichen Punkten kein anderer als Schleiermacher. Und in charakteristischer Weise hängt die Auffassung, die Schleiermacher von der zentralen Bedeutung der Person Jesu für den Glauben hatte, mit seiner Anschauung von Religion zusammen. Entsprechend seiner Grundauffassung der letzten Wirklichkeit als der Indifferenz von Natur und Geist, der gegenüber Anschauung und Begriff versagen, fand er bekanntlich (deutlicher noch in der zweiten als in der ersten Auflage seiner Reden) das Zentrum aller Religion in dem unmittelbaren, auf keine weitere Formel zu bringenden Gefühl ohne alle positive Bestimmtheit. Den Weg vom Gefühl zur Bestimmtheit der allgemeinen religiösen Idee hat Schleiermacher von hier aus niemals finden können. Wollte er zu bestimmterer Erfassung des religiösen Lebens, so bot sich ihm das konkrete Leben der Geschichte. So wurde ihm das Christentum diejenige Religion, in der alles bezogen sei auf die Person Jesu von Nazareth, von der er noch ein getreues Bild im vierten Evangelium zu besitzen meinte. So stellte Schleiermacher nicht die Idee, sondern das undefinierbare persönliche Leben in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen.

Auf dem Boden, den Schleiermacher bereitete, baute im wesentlichen die moderne Theologie des 19. Jahrhunderts. Nur mit dem einen wesentlichen Unterschied, daß der Immanenzstandpunkt des großen Theologen mehr oder minder entschieden, wie bereits angedeutet, zugunsten einer supranaturalen Auffassung verlassen wurde. Religion wird hier etwas, das durch den Vorgang der geschichtlichen Offenbarung sich erst in die Menschenwelt einsenkt, nicht sich etwa aus dem Menschenwesen heraus in der Geschichte entfaltet. Und so konnte man hier über das Zeitalter des Rationalismus und Idealismus bis zu einem gewissen Grade dem altkirchlichen Supranaturalismus verstohlen die Hand reichen.

In diesem Zusammenhang soll an diesem Punkte nun nicht die Auseinandersetzung auf der ganzen Linie aufgenommen werden. Es soll vor allem gezeigt werden, wie die durch die intensive historische Arbeit verschärfte Situation der gegenwärtigen theologischen Lage gerade diese weitverbreitete Grundauffassung mit unerträglichen Schwierigkeiten belastet. Die Historie, wenn sie entschlossen bis zu Ende durchwandert wird, weist notwendig über sich selbst hinaus.

Es soll versucht werden, den Nachweis im einzelnen zu führen. Die Fundamentierung des christlichen Glaubens in der historischen Person Jesu kann nämlich auf vielfach verschiedene Weise erfolgen. Man kann dabei mehr von der Lehre oder dem Evangelium Jesu ausgehen und Jesus als den Offenbarer betrachten, der seine Lehre irgendwie mit der Autorität seiner Person deckt, oder man kann seinen Ausgangspunkt nehmen von der Person Jesu, ihrem anschaulichen Bilde, oder dem Impuls, der von ihr ausgeht.

Ein namhafter Theologe hat einmal den Satz ausgesprochen, daß es darauf ankommen müsse, die echten, sittlichen und religiösen Weisungen Jesu wissenschaftlich festzustellen und dann, nachdem dies geschehen sei, sich nach ihnen als einer unverbrüchlichen Autorität zu richten. Hier tritt der historisierende Standpunkt in seiner vollendeten Einseitigkeit und damit auch in seiner Unmöglichkeit rein heraus. Man sieht ganz deutlich, daß hier der Glaube seinem Inhalt und seiner Gewißheit nach von einer niemals zu Ende zu bringenden, beständig schwankenden, wissenschaftlich-historischen Arbeit abhängig gemacht wird.

Aber so grob und unverhüllt pflegt der Historizismus selten geltend gemacht zu werden. Man wird sich gewöhnlich auf die in die Augen springenden, greifbaren Hauptdaten der Lehre Jesu beschränken. So faßte Albrecht Ritschl Jesus als den Verkündiger und Stifter des Reiches Gottes. Nach ihm beruht die spezifische Würdestellung Jesu auf der Tatsache, daß er den Zweckgedanken Gottes mit der Welt, das Reich Gottes offenbart hat, und ruht die Geltung des Reichsgottesgedankens auf der supranaturalen Autorität der Person Jesu. Also die Hauptsache in der Verkündigung Jesu soll gelten. Aber hier erhebt sich das vom Standpunkt des Historismus aus unlösbare Problem, was denn als Hauptsache zu gelten habe, und wo die Norm und der Maßstab sei, nach denen diese Frage zu entscheiden sei. Sollen wir unseren Standpunkt in der Verkündigung Jesu selbst nehmen und von hier aus urteilen, so ergibt sich noch so manches andere als wesentlich, etwa die Erwartung der Nähe der großen Weltverwandlung, oder die Formen des messianischen Bewußtseins Jesu. Man sieht nicht recht ein, welches Recht man haben sollte, diese Dinge, die einen so breiten Raum in urchristlicher Überzeugung einnehmen, einfach abzusetzen. Lehnt man es aber ab, in der Verkündigung Jesu selbst seinen Standpunkt zu nehmen, so muß der Historismus vergebens nach einem Maßstab, den man von außen anlegen könnte, suchen, da doch die geschichtliche Offenbarung selbst die letzte Autorität sein soll. — Außerdem kommt hinzu, daß uns die exakte historische Forschung gelehrt hat, Jesus und seine Predigt mehr und mehr in ihrer konkreten Bedingtheit und in ihrer weiten Entfernung zu sehen; man hat vielfach gewahren müssen, daß, was wir als Hauptsache in der Predigt Jesu ansahen, erst von uns aus hinein getragene Gedanken waren. Z. B. hat die moderne Forschung mit der Erkenntnis, daß der Reichsgottesgedanke Jesu und der Urgemeinde wesentlich eschatologisch sei und von der immanenten Auffassung der Ritschlschen Theologie so gut wie nichts enthalte, jene ganze Konstruktion auf das bedenklichste erschüttert. Zweifellos enthält die Predigt Jesu neben so vielem zeitlich Bedingtem, Fremdartigem im Kern Ewiges,

die Zeitlichkeit Überragendes. Aber dem Historismus fehlt es, um es noch einmal zusammenzufassen, an Maßstab und Mittel, dieses Ewige überzeugend herauszuarbeiten.

So verzichtet man ganz darauf, irgendwie auf die näher bestimmbare Lehre oder das Evangelium zu rekurrieren. Man zieht sich auf das Letzte, Feinste und Ungreifbarste zurück: die in Formeln nicht faßbare Person Jesu selbst. Und hier sind wieder zwei Möglichkeiten gegeben. Entweder man betont das Personenbild Jesu, wie es uns durch die lebendige Anschauung gegeben wird. Diese Anschauung des Personenbildes Jesu soll unmittelbar Religion, religiöse Andacht und Verehrung erwecken. In Christus sollen wir das Ebenbild Gottes sehen, in ihm soll uns das Personenleben Gottes greifbar, gegenwärtig entgegentreten. Wir wollen auch diese Anschauung wieder nur von der Seite der sie belastenden historischen Schwierigkeiten betrachten. Dieses Bild Jesu kann doch nicht, so oft das auch betont wird, unabhängig von der Geschichte und der Geschichtsforschung sein. Ist es wirklich das Fundament unseres Glaubens, so muß die historische Wahrheitsfrage hier eine eminente Rolle spielen. Die neuesten Kontroversen haben uns wieder lebhaft ins Gedächtnis gerufen, daß diese Auffassung jedenfalls von der Behauptung der Nichtexistenz Jesu tödlich getroffen wird. Aber auch die auftauchende Möglichkeit, daß wir vielleicht sehr wenig vom Personenleben Jesu wissen, so wenig, daß es zu einem eindrucksvollen anschaulichen Bilde nicht reicht, muß jene Auffassung auf das Ernstlichste bedrohen. Und wenn es hier vor allem auf das persönliche Innenleben Jesu ankommt, dieses Innenleben aber doch seine greifbare Form gewinnt an dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu, so lehrt uns die neueste Forschung, daß gerade auf diesem Gebiet des Selbstbewußtseins Jesu Gemeinde-Auffassung und Dogma mit dem ursprünglich Historischen ein unlösbares und unentwirrbares Gebilde darstellen, so daß wir hier keinen Schritt tun können, ohne ins Ungewisse zu geraten. — Wenn man aber diesen Schwierigkeiten gegenüber betont, daß es keineswegs auf den rein historischen Jesus ankomme, sondern auf das Glaubensbild, das sich die Gemeinde und der Einzelne erst schaffe, so enthält dieser Hinweis zwar etwas durchaus Richtiges; aber man soll dann auch zugeben, daß man den Boden einer historischen Objektivierung und Fundamentierung der Religion prinzipiell verläßt. Und es wäre dann die Frage zu beantworten, aus welchen Quellen die schöpferische Tätigkeit des subjektiven Glaubens stammt, nach welchen Gesetzen und mit welchem Recht sie arbeitet.

So bleibt noch die andere Möglichkeit der Betrachtung übrig. Man gibt auch das gegenständliche anschauliche Jesusbild auf und faßt nur den von Jesus ausgehenden persönlichen Impuls ins Auge. Man faßt

Jesus, sowie etwa Schleiermacher es tat, entschlossen als das erste schöpferische Subjekt unserer Religion auf. Und insofern man damit nur behaupten will, daß von der Person Jesu der erste schöpferische Impuls innerhalb der Geschichte zur Formierung der Religion in der Gestalt des Christentums ausgegangen ist, ist man bei einem Satz angelangt, den vorsichtige Geschichtsforschung kaum wird bestreiten können. Damit wäre dann aber der Versuch einer unmittelbaren und im frommen Bewußtsein nachweisbaren Fundamentierung des Glaubens auf die Person Jesu, resp. auf die Historie aufgegeben. Was hier übrigbleibt, ist ein historischer Satz, der gar keine unmittelbare Beziehung zum Glaubensleben zu haben braucht. Anders freilich meinte es Schleiermacher, der das eigentümliche Leben des christlichen Glaubens in seiner beständigen psychologischen Beziehung auf die Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesu erblickte. Aber auch dazu bedarf es einer lebendigen und farbenreichen Anschaulichkeit des inneren Personenlebens Jesu, das eben die heutige moderne Historie in Frage stellt, oder doch ganz wesentlich erschwert. Man darf nicht vergessen, daß Schleiermacher in dem Jesusbild des vierten Evangeliums historische Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes sah.

So hat sich die Operationsbasis für die historisierende Betrachtung mehr und mehr eingeengt. Es ist verständlich, wenn man die Empfindung hatte, daß man eine breitere Basis als Fundament der Religion suchen müsse. Und man versuchte es nunmehr mit der Behauptung, daß die Sicherheit und Gewißheit der christlichen Religion auf der Gesamtheit der Offenbarungswirkung beruhe, die sich in der Geschichte des Christentums in ihrer Totalität darstelle. Diese Geschichte, die mit Jesus von Nazareth als ihrem schöpferischen Anfangspunkt beginne und mit uns und unserem Zeitalter keineswegs aufgehört habe, sei als eine zusammenhängende Offenbarungs-Totalität zu betrachten, deren Grundwesen und Grundgesetze in einer über das Ganze gehenden Betrachtung allmählich zu erkennen und festzulegen seien, so daß dann von dieser Gesamtkenntnis aus der Maßstab an das Einzelne, auch an die Anfänge unserer Religion gelegt werden könnte. Dabei denkt man nicht daran, diesem Offenbarungs-Ganzen eine spezifische Dignität vor anderen Offenbarungs-Ganzen in der Religionsgeschichte zu geben. Vielmehr wird die gesamte Geschichte als ein Gewebe gesetzmäßigen Geschehens und neu einströmender Offenbarungen betrachtet. Man vereinerleit das Supranaturale mit dem für uns unauflöslich Individuellen, setzt in dies Individuelle die Offenbarung und gewinnt auf diesem Wege letztlich ein Mittel, sich mit dem altkirchlichen Supranaturalismus, wenn auch nur sehr von weitem, zu begegnen. Aber auch hier befindet man sich mit alledem in einer starken Abhängigkeit von der Geschichte.

Ist die historische Person Jesu hier nicht das allein Entscheidende, so kommt sie doch als der prinzipielle Anfangspunkt der Geschichte in Betracht, aus welcher sich uns die Gesetze und das Wesen der bisher höchsten und relativ vollendeten Religion entwickeln sollen. So steht man denn auch hier der modernen geschichtlichen Arbeit am Leben Jesu und der Beobachtung, daß sie vielleicht mehr und mehr ins Unsichere und Ungewisse hinaus führen, mit äußerstem Mißbehagen gegenüber. Und der Hauptvertreter dieser Anschauung*) richtet einen beweglichen Appell an die Historiker, diesem Zustand der Ungewißheit und quälenden Unsicherheit endlich einmal ein Ende zu machen. Ein Appell, der leider nicht so unbedingt erfüllbar ist. Eher könnte doch wohl der Historiker vom Systematiker verlangen, daß er ihn über sich selbst hinaus auf ein sturmfreies Gebiet der Sicherheit und Gewißheit führe.

Also sind alle diese Versuche, erkenntnisgemäß die Sicherheit und den Inhalt unseres Glaubens rein im Historischen zu begründen, von eigentümlichen Schwierigkeiten bedrückt. So weist die Historie, ernst und nachhaltend betrieben, über sich selbst hinüber und zwingt uns, ein anderes Fundament außerhalb ihrer zu suchen, und das wäre — — die Ratio.

Gegenüber allem einseitigen Historismus richten wir also den Grundsatz auf: Religion sei etwas dem menschlichen Wesen ureigenes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunft-Anlage zu begreifendes; Religion sei nichts von außen an den Menschen heran getragenes, von oben durch Offenbarung hinein geworfenes und ruhe nicht auf supranaturaler Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes. An diesem Punkte können wir noch bei Schleiermacher einsetzen. Er ist es, der der Religion eine Provinz im menschlichen Geistesleben eroberte; nach seiner Auffassung kann es heißen: Schau in dich selbst hinein, in die Tiefe deines eigenen Wesens, dort findest du Religion; nicht als Willkür und Laune und persönliche Einfälle, sondern als das zentrale Grundgesetz deines Lebens.

Von hier aus ergibt sich sofort eine eigentümliche Auffassung der Geschichte. Es wird sich darum handeln, einen Bruch mit jedem historischen Supranaturalismus zu vollziehen. Religionsgeschichte ist nicht der Ort und das Gebiet, auf welchem übernatürliche Offenbarung absolut neue Anfänge setzt. Es findet in der Religionsgeschichte auch keine Entwicklung aus kleinsten und aberkleinsten Anfängen fremdartiger Natur statt, etwa nach dem angenommenen Gesetz der Heterogonie der Zwecke (Wundt). Jeden derartig verfeinerten oder gröberen Supranaturalismus lehnen wir ab. Religion ist ein ursprüngliches Vermögen

*) Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. N. F. XVI 2: E. Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theolog. Wissenschaft.

des Menschen, das sich in der Geschichte immer nur entfaltet, aus dumpfen ersten Anfängen zu immer größerer Klarheit gestaltet. Aber die Geschichte entwickelt nur, was uranfänglich vorhanden war. Was uranfänglich vorhanden war, soll sich durch die Reflexion hindurch zu steigender Klarheit vor dem Bewußtsein entfalten. Und dabei handelt es sich doch um einen wirklichen Fortschritt. Geschichte ist nicht bloß ein Spiel und ein gleichgültiges Geschehen oder gar das Verderbnis ursprünglicher Anlage, sie ist eine Tat: denn Religion liegt in der Tiefe menschlichen Bewußtseins, und diese Tiefe bewußt zu ergreifen und zu bejahen ist harte, saure Arbeit, die in der Geschichte getan wird.

Es muß aber von hier aus weiter behauptet werden, daß die Religion als ein wesentlicher Bestand menschlicher Vernunft ein bestimmt überschaubares, in klaren Ideen umschreibbares Ganze sein müsse. Und an diesem Punkt ist der Fortschritt über Schleiermacher hinaus geboten. Es kann nicht sein Bewenden haben bei dem undefinierbaren, in Worten nicht zu fassenden Gefühl, das sich in einzelnen autoritativen Persönlichkeiten gestaltet und formiert. Von diesem Gefühl muß der Weg gefunden werden zu klarer Selbsterfassung und Selbstbestimmung in Ideen, d. h. das religiöse Bewußtsein muß zur Klarheit über sich selbst kommen. Nicht als ob es sich hier um angeborene Ideen handelte, die von selbst den Menschen in der Anschauung zugänglich werden, es sind Ideen, die erst allmählich im Laufe der Geschichte bei genügender Entfaltung des religiösen Lebens vor dem Bewußtsein auftauchen.

Und von diesen Ideen gelten nun die oben zitierten Worte Lessings und Kants: sie leuchten mit selbsteigener Gewißheit, sie stehen der Zentralsonne gleich im Mittelpunkt des menschlichen geistigen Lebens. Sie bedürfen nicht der Autorität der Geschichte, ja sie sind vielmehr der Maßstab, an dem wir bewußt oder unbewußt die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen messen, nach dem wir bewußt oder unbewußt auch in der Person Jesu von Nazareth Zeitliches und Ewiges scheiden. Ja, es wird nötig sein, an diesem Punkt der Sicherstellung der Ideen selbst den Altmeister Kant noch zu überbieten. Kant gründete die Ideen der Religion auf den Impuls der praktischen Vernunft und auf den kategorischen Imperativ und stellte darum die Religion in absolute Abhängigkeit von der Moral. Über Kant hinaus wird es sich, indem wir Kants bedeutendstem Schüler, Jakob Friedrich Fries, folgen, erweisen lassen, daß die Ideen gelten aus reiner Vernunft, und in ihr einen ebenso sicheren und notwendigen Bestand bilden, wie die Kategorien des reinen Verstandes und wie die Aussagen der unmittelbaren Wahrnehmung. Denn auch bei diesen ist nur eine Aufweisung möglich als von etwas Notwendigem, innerhalb des menschlichen Geistes Gegebenem. Niemals kann ihre „Objektivität“ durch einen Vergleich mit der Wirklichkeit

selbst, auf die sie sich beziehen, und die ja niemals für sich, sondern nur in unserem Geist gegeben ist, erhärtet werden. Somit hätten also unmittelbare Wahrnehmung und Verstandes-Kategorien nichts voraus vor den mit gleicher Notwendigkeit im menschlichen Geistesleben gegebenen höchsten Vernunftideen, denen ja freilich empirische Wahrnehmung und Beobachtung niemals entsprechen kann.

Ist nun von diesem Standpunkt des Rationalismus und von der Behauptung der Selbständigkeit der Ideenwelt aus das Urteil erlaubt, die Geschichte bedeute nichts für die Religion, die Ratio alles? Die Geschichte sei höchstens nur eine Krücke, mit der man sich zu den Ideen erhebe und die man dann wegwerfen könne! Das wäre etwa der Standpunkt des alten Rationalismus. Aber diese Behauptung besteht nur unter einer Bedingung zu Recht: wenn wir nämlich den in seiner Notwendigkeit betonten Rationalismus in der Auffassung der Religion im logizistischen Sinn mißverstehen, als sollte auf diesem Wege mit rein logischen Mitteln der **Beweis** für die Wahrheit der Religion aus einem obersten Prinzip geführt werden. Das wäre etwa die Meinung der nach Kant einsetzenden großen idealistischen Systeme. Sie versuchten Weltanschauung, Metaphysik heraus zu spinnen aus reiner Logik, etwa aus dem obersten Grundsatz der Identität und des Widerspruchs. Das war auch der Fehler mancher neu-rationalistischen theologischen Systeme. Damit näherte man sich wieder der Meinung des alten Rationalismus, der die Religion in das Gebiet des verstandesgemäßen, wissenschaftlichen Beweises stellte. Dann allerdings wäre die Bedeutung der Geschichte für die Religion auf Null reduziert. Wissenschaftlich bewiesene Wahrheiten, wie wir deren in der Naturwissenschaft und der Mathematik haben, bedürfen der Geschichte und der geschichtlichen Anschauung überhaupt nicht mehr.

Aber darum handelt es sich hier auch nicht. Religiöse Ideen sind keine Sätze der **Wissenschaft,** logisch deduzierbar und beweisbar. Sie sind letzte Wahrheiten, die man nur als notwendigen Bestandteil unserer Vernunft aufweisen, aber niemals beweisen kann, Äußerungen eines Grundvermögens, das aller rationalen Zergliederung spottet. Die Reflexion kann dieses Vermögen nicht schaffen durch den Beweis, kann uns vielmehr nur sein Vorhandensein und seine Eigentümlichkeit vor das Bewußtsein bringen. Religion wird nicht lebendig durch verstandesgemäße Reflexion, war vielmehr lange vor ihr vorhanden. Wir versuchen für diese Jenseitigkeit der Ideen gegenüber aller wissenschaftlichen Beweisbarkeit den Nachweis im einzelnen zu führen.

Alle Religion geht auf die Idee von Sinn und Wert des Daseins; solche Kategorien wie Sinn, Wert, Zweck existieren in der Wissenschaft überhaupt nicht. Die Naturwissenschaft, wie man vor allem seit Darwin

erkannt hat, hat auf alle Teleologie rundweg zu verzichten; sie hat es nur mit Ursachen und nicht mit Zwecken zu tun; und auch die Geschichtswissenschaft kennt den Gedanken eines Zweckes und eines Sinnes nur so weit, als menschliche Generationen Zweck und Sinn in die Geschichte selbst hinein gelegt haben. Gedanken darüber hinaus von einer allgemeinen, über den Menschen waltenden Zweckbestimmung, von einer Erziehung des Menschengeschlechts nach einem göttlichen Plan, lehnt die strenge Geschichtswissenschaft als unbefugte Einmischung der Phantasie ab. — Religion geht auf die Ideen der Einheit und Totalität der Welt-Wirklichkeit. Denn nur, was in einheitlicher Abgeschlossenheit sich bietet, hat Sinn und Wert. Die Wissenschaft aber zeigt uns eine prinzipiell unabgeschlossene, im Unendlichen sich dehnende Welt in Zeit und Raum, im Großen und im Kleinen, in Zahl und Maß. — Religion geht auf die Idee einer höchsten wesenhaften Notwendigkeit und kann sich nicht bei der Annahme eines letzten Zufalls beruhigen. Auch die Wissenschaft strebt nach der Idee der Notwendigkeit und sucht sie in der gesetzmäßigen Betrachtung zu erreichen, aber sie muß prinzipiell darauf verzichten, das Konkrete, Individuelle, Einzelne aus dem Ganzen abzuleiten, und bleibt daher stehen bei letzten Zufälligkeiten. — Die Religion besagt, daß die letzte Wirklichkeit in irgend einem Sinn unserem Wesen verständlich und kommensurabel sei, daher Geist sei und in der Richtung des Geistes liege. Die Wissenschaft ist auf das gestellt, was man messen, wägen, zählen kann, letzte Wirklichkeit ist für sie Substanz, das in Raum und Zeit Beharrende, der Geist kann vor ihrem Forum höchstens als Akzidenz erscheinen. — Religion geht auf letzte schöpferische Ursächlichkeit der Freiheit, die Wissenschaft läßt uns stecken in der endlosen Kette der Kausalität. — —

So stehen die religiösen Ideen sogar in einer gewissen Gegensätzlichkeit zur Wissenschaft und überflügeln deren Gebiet weit. Für den, der Wissenschaft und Erkenntnis der Welt-Wirklichkeit in eins setzt, gilt Religion überhaupt nicht und kann nicht gelten. Vielmehr muß gegen den Versuch wissenschaftlicher Alleinherrschaft das Urvermögen und tiefste Empfinden unserer Gesamt-Vernunft zu Hilfe gerufen werden, vor deren Forum dann die wissenschaftliche Weltanschauung in ihrer Beschränktheit und Bedingtheit erscheint.

Auf dieser schweren subjektiven Erfaßbarkeit der religiösen Ideen beruht nun die Bedeutung der Geschichte für die Religion. Ideen sind freilich für die Erkenntnis die letzten religiösen Fundamente, die alles religiöse Leben tragen, aber davon zu unterscheiden ist die Frage: wie wird Religion praktisch lebendig? Und da ist dieses sicher: der praktische Glaube lebt nicht unmittelbar von diesen Ideen, deren sich die Reflexion erst mühsam bemächtigt; erst recht nicht allerdings vom verstandes-

gemäßen Beweis; er lebt vom Bild und Symbol und im Gefühl für das Gleichnis und Bild. Die nackten Ideen sind unfaßbare, ungreifbare Schemata, sie bedürfen der Umhüllung und Symbolisierung. Die Welt der Ewigkeit kann nur greifbar und gegenständlich werden, wenn sie durch die Welt des Endlichen transparentartig hindurch schimmert: Ewiges im Endlichen. Das Dichterwort: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis" hat tiefste Wahrheit.

Darauf beruht die enge Verwandschaft zwischen den religiösen Gefühlen und den rein ästhetischen für das Schöne und Erhabene, zwischen Religion und Kunst. Wir können sagen: was in aller Kunst und in allen rein ästhetischen Gefühlen mehr oder minder unbewußt geschieht, das Ergreifen des Ewigen im Endlichen, geschieht in der Religion mit bewußter Beziehung auf die letzte Wirklichkeit.

Wir wollen uns das an einzelnen Beispielen klar machen. Will Jesus die Güte und Allmacht des himmlischen Vaters klar machen, so spricht er: Schauet die Lilien auf dem Felde! Also wird ihm die einfache Blume zum Symbol aus der ewigen Welt. Hier ist Einheit und Abgeschlossenheit, die wir in der Wissenschaft vergeblich suchen. Hier ist Schönheit und Harmonie in Freiheit, hier erhalten wir den Eindruck, daß ein Ding Zweck in sich selbst ist, hier ahnen wir etwas von Sinn und Wert und Geistigkeit der Welt-Wirklichkeit. Wenn der alttestamentliche Sänger die Erhabenheit und Allmacht Gottes über Zeit und Raum verdeutlichen will, so singt er: Ehe denn die Berge und die Welt und die Erde geschaffen wurden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. So sprechen wir vom „ewigen Meere"; und beim Aufruhr und tobenden Sturm der Elemente der Natur finden wir im Gefühl des Erhabenen die Idee einer absolut erhabenen, über uns waltenden Macht. Höher hinauf als die naturhaften Symbole greifen die Symbole und Bilder aus dem geistigen Leben. Die Geschichtswissenschaft, sagten wir, kennt keinen allgemeinen Sinn und Zweck des menschlichen Daseins, aber wo uns auf einzelnen Teilstrecken menschlichen Geschehens die Blüte und harmonische Entfaltung eines Volkslebens, die Größe und der heroische Adel einer Nation, den sie im Untergang noch bewahrt, entgegentritt, ahnen wir etwas von Sinn und Wert und Zweck gottgeleiteten menschlichen Daseins. — Die höher hinaufsteigenden und ihr Wesen entfaltenden Religionen leben von der Offenbarung Gottes in der Geschichte. Und das höchste Symbol einer ewigen Welt wird uns die einzelne menschliche Persönlichkeit, sei es die schöne Seele, sei es der Führer und Heros — „nichts Heiligeres hat der Mensch als Helden und Helden-Verehrung" (Carlyle).

Hier liegt also die Bedeutung und der Sinn der Geschichte für die Ideenwelt. In ihr weben sich die Hüllen und die Symbole für die religiösen

Ideen. Zunächst erwacht die Religion in dem ganz dumpfen Gefühl des Grausens und in dem Trieb der unbedingten Hingabe, und ihre Gefühle entwickeln sich planlos und oft sinnlos an jedem beliebigen Gegenstand. Dann erfolgt ihre allmähliche Gestaltung; der Fortschritt in der Religion richtet sich nach den Symbolen, die sich die Andacht wählt. Erst sind es dem Menschen ganz nahestehende irdische Mächte, dann die hohen Naturkräfte und Himmelsmächte, dann findet man das Walten der Götter in der Geschichte, endlich sucht man die Gottheit in den Werten menschlichen Gemeinschaftslebens, in den großen führenden Persönlichkeiten.

Und hier nun wird die Vergangenheit und die Geschichte in ganz anderem Maße bedeutsam als z. B. in der Geschichte der Wissenschaft oder auf dem Gebiet des technischen Könnens. Im Wissen und Können strebt die Menschheit, solange keine äußeren Katastrophen hindernd dazwischen treten, geradlinig vorwärts, die Vergangenheit liegt immer hinter ihr in wesenlosem Schein, sie ist immer das prinzipiell Überbotene, Dünger nur für die Zukunft. Ganz anders ist das auf dem Gebiet der Kunst und des religiösen Lebens. Die Vergangenheit bleibt hier gegenwärtig, lebendig für die Gegenwart. Auf dem Gebiet des Symbolischen gibt es keinen geradlinigen Fortschritt. Hier waltet die Unberechenbarkeit des Individuums, des Genius und des Heros. Hier werden im Sturm oft Höhen erreicht, die niemals wieder überstiegen werden; plötzlich und über Nacht kann es wie ein Aufblitzen aus der Dunkelheit kommen, und dann enthüllt menschliches Leben sich in seinen ungeahnten Tiefen, und Gestaltungen werden geschaffen, zu denen die folgenden Generationen wieder und wieder zurückkehren als zu unmittelbarer lebendiger Gegenwart.

Träger der Entfaltung des religiösen Lebens sind die großen religiösen Persönlichkeiten. Sie leuchten mit ihrer Fackel dem Menschen in die tiefsten Tiefen seines Wesens hinein, ziehen ihm auf dem Weg, der zur Eroberung dieser Tiefen führt, voraus. Sie wirken mit einer ganz besonderen, eigenartigen Wucht aus weiter Vergangenheit in die Gegenwart. Wieder kann ein Vergleich das klar machen. Wer denkt, wenn er sich des Telegraphen bedient, noch etwa der Persönlichkeiten von Gauß und Weber? So mechanisiert die Wissenschaft und die Technik alles persönliche Leben, das einmal auch in ihr lebendig pulsierte. Ganz anders verhält es sich in der Kunst und der Religion; der große Künstler, die große künstlerische Persönlichkeit wirkt als Individuum, als große Persönlichkeit weiter. Kunst haben wir nur in den großen Werken der Künstler, und wenn auch die Persönlichkeit des Künstlers vergessen wäre, in jedem Werk des Künstlers steckt in ganz anderer Unmittelbarkeit persönliches Leben, mehr noch aber und wirksamer als die Werke

des Künstlers ist da, wo sie erreichbar ist, die Totalität seiner Person (Goethe). Ganz besonders aber haben wir diese Erscheinung auf dem Gebiet des religiösen Lebens, dies Fortleben der Großen und ganz Großen, herüber aus ferner Vergangenheit in die Gegenwart. Hier findet auch kein Verstecken der Person hinter den Werken statt. Hinter der Gemeinde taucht wieder und wieder die Person des Stifters auf in lebendig fortwirkender Kraft. Die große religiöse Persönlichkeit wirkt als Ganzes in der Gesamtheit ihres Personenlebens weiter.

Und wiederum hier welche unbegreifliche Fülle der Entwicklung! Vom Zauberer, Fetisch- und Medizin-Mann zum Priester, Wahrsager und Seher, zum Gesetzgeber und Propheten, und schließlich zum Religions-Stifter! Und hier auf der höchsten Stufe vollzieht sich noch einmal ein merkwürdiger Umschwung und Umschlag. Die große religiöse Persönlichkeit **schafft** nicht nur die Symbole des Glaubens, sie wird einer gläubigen Gemeinde **selbst zum Symbol.** So faßt sich der Glaube des Judentums in der Person des Moses zusammen, so wird Zarathustra die Inkorporation der zum Monotheismus strebenden eranischen Religion. So findet der Chinese in Kongtse sein persönliches ethisches Ideal. So siegte der Buddhismus über den Brahmanismus infolge der Konzentration seines Wesens in einem persönlichen Stifter. So hat Jesus nicht nur die Symbolik des Evangeliums in seinen Grundlagen geschaffen, sondern ward selbst Symbol. Um eines Hauptes Länge und mehr noch ragt seine Gestalt über alle Großen, die auf dem Wege der Religion das Menschheitsgeschlecht aufwärts geführt haben. Und Symbol wurde er für die Religion der Völker und Kulturen, die mit ihrem Wesen den Erdball zu beherrschen beginnen.

Das ist aber auch das Höchste, was wir aussagen dürfen: Bilder und Symbole, Symbole einer tieferen, ewigen Wirklichkeit und Wahrheit, die wir als bleibendes und festes Fundament hinter den Symbolen ahnend und tastend empfinden. Symbole und Bilder, aber nicht die letzte Wahrheit selbst. Dieses bildlichen Charakters unserer Schätzungsweise sollten wir uns jederzeit bewußt bleiben. Wir dürfen dann ruhig mit Bezug auf die Person Jesu (wie in geringerem Grade mit Bezug auf manchen anderen Heros der Religionsgeschichte) von Gegenwart und Nähe Gottes und Bild Gottes sprechen. Aber es bleiben Symbole, sobald wir diese wissenschaftlich greifen und erweisen wollen, sobald wir versuchen das Symbol zum Dogma auszugestalten, so wird alles verkehrt und zerrinnt unter den Händen.

Dafür aber überhebt uns diese symbolische Auffassung auch aller Schwierigkeiten, welche bei den oben charakterisierten Auffassungen der Person Jesu gerade von Seiten der exakten Geschichtsforschung sich ergaben. Die Frage nach der Existenz und nach der historischen

Erkennbarkeit spielt hier keine alles beherrschende Rolle mehr, denn wir brauchen zunächst nun nicht ängstlich mehr abzugrenzen, was etwa an dem Bild Jesu Zutat und Schöpfung der Gemeinde sei, und was Wirklichkeit im engeren geschichtlichen Sinn. Wir brauchen das mögliche Resultat historischer Forschung, daß uns diese Wirklichkeit im engeren Sinn an vielen Punkten unerkennbar, unrettbar verloren bleibt, nicht mehr zu fürchten. Es kommt auf das Symbol und das Bild selbst an, an diesem Punkt also nicht auf letzte Wahrheit und Wirklichkeit. Die ruht hinter den Symbolen, in den unverrückbaren, gottgegebenen Tiefen menschlicher Vernunft und in den ewigen Werten der Ideen. Das Symbol dient zur Illustration, nicht zur Demonstration. Daher wir auch die merkwürdige Beobachtung machen, daß das Bild Jesu, wie seine unmittelbare Gemeinde es in den Evangelien zeichnete, als Dichtung und Wahrheit wirksamer bleibt und bleiben wird, als alle historisch noch so genauen Rekonstruktionsversuche. Denn dieser Glaube fragt nicht nach der geschichtlichen Wirklichkeit im engeren Sinn, sondern nach dem Religiösen und sittlich Brauchbaren, er bleibt bewußt oder unbewußt beim Bilde stehen. Worte Jesu, Gleichnisse und Geschichten, deren geschichtliche Wahrheit noch so stark umstritten ist, können doch von ewiger Bedeutung bleiben. Das vierte Evangelium wird bei aller seiner Widerlegung durch die Geschichte seine religiöse Wirksamkeit niemals einbüßen. Und wenn die Wissenschaft das äußerste Verdikt spräche, daß Jesu nicht existiert habe, der Glaube kann nicht verloren gehen, denn er ruht auf seinen eigenen ewigen Fundamenten, und überdies würde das Bild Jesu in den Evangelien dennoch stehen bleiben, und wenn auch nur als eine große Dichtung, so doch als Dichtung von ewiger symbolischer Bedeutung.

Aber hier wäre nur ein Grenzfall gesetzt, dessen Wirklichkeit nach wie vor ausgeschlossen bleibt: die Existenz Jesu von Nazareth wird nach wie vor auch der schärfsten Kritik gegenüber stehen bleiben, wir dürfen Jesu von Nazareth als den schöpferischen Genius verehren, der uns die grundlegenden Symbole unseres Glaubens schuf und selbst in seiner Person, wie sie uns in den Evangelien in einem unauflöslichen Gewebe von Dichtung der Gemeinde und historischer Wahrheit entgegentritt, das andauernd wirkungskräftigste Symbol unseres Glaubens wird. Aber hinter dem Symbol und durch das Bild hindurch schimmern und leuchten die ewigen Wahrheiten des Glaubens. Und wenn wir es nicht als dogmatisches Bekenntnis nehmen, sondern als Erzeugnis dichterischer Phantasie, so können wir uns das Wort aneignen: der Logos ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit.

Die Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland.

Von Pfarrer D. *Erich Foerster* in Frankfurt a. Main.

Lassen Sie mich zuerst ein Wort sagen von der unsichtbaren Kirche, welche unser aller Mutter ist, als deren Glieder wir Angehörige der verschiedensten Denominationen hier in diesem Augenblicke versammelt sind.

Es war ein Kerngedanke der Lutherischen Reformation, die Kirche oder besser die Kirchen als rechtlich verfaßte Größen, als menschliche Hervorbringungen, zu unterscheiden von der Kirche Christi, der geistlichen inneren Christenheit, der Schöpfung des Geistes Gottes.

Dieser Geist Gottes aber hat Organe, sich Menschenseelen, die nach ihm suchen und verlangen, kund zu tun: Wort und Sakrament. Lassen Sie mich's im einfachsten Ursinne deuten. Gottes Geist wirkt auf die Menschenseelen durch Worte, daraus das Gewissen die Majestät des Guten erkennt oder unser Herz Vertrauen gewinnt zu der ewigen Bestimmung seines Ich. Er wirkt auf uns auch durch Taten heiliger Liebe, die aufheben, wohltun, beschämen, trösten. Und Menschen, deren Mund gewürdigt wird, solche Worte zu reden, und von deren Händen Selbstlosigkeit fließt, sind gewißlich von diesem Geiste ergriffen, durch ihn erleuchtet und geheiligt, sind „des Herrn", „Kyriake", **Kirche.**

Der Geist Gottes hat niemals ein reineres und klareres Organ gehabt, als den Mann, von dessen Lippen die Gleichnisse kamen und die Bergpredigt, und dessen Hände so sanft waren, Schmerzen zu lindern, und zugleich so stark, Fesseln zu zerbrechen. Wo seine Worte wieder lebendig werden und das Gedächtnis seiner Aufopferung im Symbol vor die Seele tritt, da spüren wir auch heute noch etwas von der Macht des heiligen Geistes, da sind wir wirklich in der „Kirche".

Er ward das Haupt einer neuen Geisterreihe. Unaufhörlich treibt der Geist Gottes sein Werk in der Welt, dessen Ziel und Ende das Reich Gottes ist. Er äußert sich immer von neuem in heiligen Worten und heiligem, das heißt: gutem Handeln. Der Blinde merkt das nicht, aber „wer Augen hat, zu sehen, und Ohren, zu hören", der fühlt sich von ihm umrauscht und getragen auf Adlerflügeln, der weiß, daß er sein Bestes, sein Gewissen, seine Hoffnung, seine Gotteserkenntnis, seinen

Lebensmut dem Haufen Zeugen verdankt, die Gottes Werkzeuge gewesen sind, der edlen Heerschar in Vergangenheit und Gegenwart, deren Herzog Jesus heißt, der unsichtbaren und doch wirklichen und wirksamen „Kirche Christi".

Träger von Gottesgeist haben auf Kanzeln gestanden, andere ihre Tage in der Mönchszelle und im Brüderkreise zugebracht, andere vom Scheiterhaufen, andere von der Bühne geredet, andere in Volksversammlungen, Parlamenten, Heerlagern, andere am Kinderbett und Krankenlager. Prediger und Mönche, Denker, Dichter, Volksgestalter waren darunter, Ärzte, Lehrer, Menschenfreunde, viel Frauen, Mütter, Väter. . , viel, viel mehr gehören zu dieser Schar, als wir wissen und ahnen, unzählige ihrer Worte sind verklungen und verweht, ihre Taten nur dem engsten und kleinsten Kreise kund geworden. Und die Kirche Christi lebt auch heute und in unserer Mitte!

Auf sie ist Jesu Wort gemünzt: Ihr seid das Salz der Erde! Ihr seid das Licht der Welt! Man kann sich die Wirkung der Gotteskraft, die sich in ihnen Hand und Mund schafft, gar nicht universell genug vorstellen. Sie ist wie ein heimliches Feuer im innersten Zentrum unserer Kultur, bewahrt diese vor Erkalten und Erstarren und führt ihr immer wieder neue Anstöße der Fortbildung und Erhebung zu. Unsere Philosophie und unsere Kunst, unsere Staaten und unsere häuslichen Sitten, unsere sozialen Verhältnisse und Rechtsformen zeigen sich dem Tieferblickenden ihrem Einfluß unterworfen; ja bis in unser tiefstes Denken und sittliches Urteilen reicht ihre Macht.

Aber auf kein Lebensgebiet warf sich der neue Geist mit so stürmischer Kraft, wie auf das des religiösen Gemeinschaftslebens. Der Geist Christi hat es nicht erst geschaffen; als Christus in die Welt kam, gab es längst schon bei Juden und Griechen Gottesdienste, Mysterien, Synagogen und Tempel, Liturgien und Dogmen, Priester, Schriftgelehrte, hohe Räte, Bruderbünde und Mönchsklausen — kurz, alles das, was wir Heutigen Kirche nennen. Das Erscheinen Jesu ist eine Epoche in der Kirchengeschichte, nicht ihr Anfang. Aber sein Geist zerriß die alten Schläuche und zerfetzte die alten Kleider, er stürzte Altäre und verbrannte die Götterbilder. Doch neue Gestaltungen konnte auch dieser Geist nach der unentrinnbaren Ordnung des Erdenlaufes nur schaffen mit vorhandenem Material. Er rang mit dem Geiste, der bis dahin in den religiösen Formen geherrscht und sie geschmiedet hatte, dem Geiste der Gesetzlichkeit, des Intellektualismus, des Aberglaubens, aber es war nicht Gottes Wille, daß er ihn ganz austreiben und töten sollte. Das Produkt dieses Ringens war die katholische Kirche.

Unmöglich konnte die Kirche Christi in dieser sichtbaren Kirche aufgehen und verschwinden. Die Geschichte ist voll von Protesten

des Geistes Gottes und der von ihm erfüllten Zeugen gegen das, was in ihr unchristlich und heidnisch war. Nie gewaltiger als in den Tagen der Reformation. Der Zorn Martin Luthers zerbrach mit Simsonshänden die Mauern, die die Papstkirche gebaut hatte, und führte eine große Menge heraus aus dem babylonischen Gefängnis.

Wohin führte er sie? Etwa aus einer Kirche in die andere, aus der des Papstes in die Lutherische? Nein! Er führte die Seelen zu der „unsichtbaren Kirche".

Luther hatte die „unsichtbare Kirche" entdeckt, die Christenheit. In ihr hatte er seine Heimat gefunden, aus ihr strömten ihm die Kräfte seines welterneuernden Wirkens zu, nämlich aus dem Verkehr mit all den „lieben Heiligen", Propheten, Aposteln, Vätern; — aber auch Staupitz und Melanchthon und viele, viele Freunde und Mitlebende gehörten dazu.

Und auf diese Christenheit im Himmel und auf Erden wies er alle verlangenden Seelen. Er riet ihnen, den Schrecken des Todes, der Sünde und der Hölle zu begegnen im Verkehr mit denen, die über diese Gewalten obgesiegt haben, in Gemeinschaft mit allen, die gleich uns glauben und ringen oder sich durchgeglaubt und durchgerungen haben. Und er lehrte sie glauben, daß die Augen einer großen, freilich äußerlich nicht abgrenzbaren communio sanctorum zürnend, strafend, ermunternd auf die im Kampf Befindlichen gerichtet und unzählige Hände tragend, hebend, stärkend ihnen entgegengestreckt seien.

Wer diese unsichtbare Kirche entdeckt und in ihr Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gefunden hatte, konnte nicht daran denken, er müsse die Kirche Christi bauen, reformieren, organisieren. Daß sie unsichtbar und für alle menschliche Ordnung unfaßbar ist, ist ja nicht ihr Mangel, es ist ihre Herrlichkeit. Nur darum kann es sich handeln, daß die Menschen ihre Gefäße zubringen, um das Wasser ewigen Lebens aufzufangen, daß auf Erden Raum werde für das Zeugnis von Gott, und aller böse Rat und Willen gebrochen und gehindert werde, der den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen will. Die Kirche Christi bedarf keines weltlichen Armes, der sie ins Dasein rufen oder schützen müßte. Sie schützt sich selber, nötigenfalls mit den unüberwindlichen Waffen des Martyriums; Luther spottet über den Kleinglauben, der meint, Pfeiler unter den Himmel bauen zu müssen, daß er nicht einstürze. Er fordert nichts als Freiheit für christliche Lehre und christliches Leben; darin erschöpft sich ihm, was die Menschen von sich aus leisten können; er glaubt, daß, wenn sie gewährleistet ist, Gott selbst die rechten Männer senden und begaben werde.

Was gehört zu dieser Freiheit? Nichts als die äußere Erhaltung des Pfarramts und der Gemeinden, Schulen, Kirchen, Pfarren mit des Lebens Notdurft und Sicherheit.

Wohlgemerkt: auch wo diese Freiheit nicht gewährt, auch wo das Zeugnis von Christo verfolgt, der Glaube an ihn gestäupt wäre, wäre doch damit die Existenz der Kirche Christi noch nicht ausgelöscht, würde Gottes Geist — das war Luthers Erfahrung und Zuversicht — sich Zeugen erwecken und ausrüsten, die das Evangelium lauter und rein verkündigten, auf die Gefahr hin, gehenkt zu werden, wie die zwei Märtyrer in Brüssel. Nur daß solcher Zwang den Machthabern, die den Geist Gottes hemmen wollen, zum Gericht werden würde.

Es hat Stunden in Luthers Leben gegeben, da er geglaubt hat, die Papstkirche werde auf den Anspruch verzichten, den Geist zu regieren, und sich auf die Aufgabe beschränken, die Freiheit der Predigt von Christo sicherzustellen. Dann wollte er der Bischöfe Amt bestehen lassen und ihm in allen äußeren Dingen, die Leib und Seele angehen, Gehorsam leisten. Aber die katholische Kirche vollzog diesen Akt der Selbstaufhebung nicht. So mußten andere irdische Gewalten an die Stelle treten, der Kirche Christi, Wort und Sakrament, Bahn zu schaffen. Zwei Wege boten sich; der eine, daß die Christen jeglichen Ortes aus freiem Verlangen nach christlicher Lehre und christlichem Leben sich zusammentaten, den Pfarrer beriefen, Schulen und Kirchen versorgten, einen gemeinen Kasten einrichteten und unter sich Zucht und Ordnung hielten. Aber für diesen königlichen Weg war die damalige Volkskultur, wenigstens in den süd- und ostdeutschen Agrarstaaten, nicht reif; der Bauernkrieg verschüttete ihn vollends. So schlug Luther den andern ein: Er rief die Obrigkeit auf. Er durfte das tun, denn er dachte hoch von ihrem Beruf als eines Amtmanns Gottes. Er hielt christliche Obrigkeit, d. h. Obrigkeit inmitten der Christenheit, für verpflichtet zu diesem Dienst der Liebe; die Lässigkeit und Unlust der Fürsten zu diesem Werke ist eine der schwersten Enttäuschungen seines Lebens gewesen. Aber wozu rief er die Obrigkeiten in Reich, Land und Städten auf? Nur dazu, dem Evangelium Bahn zu machen und Freiheit zu gewähren. Er rief sie an zur äußeren Erhaltung des Pfarramts. Weltliche Gewalt hat keine Macht über die Lehre: dieser Satz findet sich in Luthers Schriften und in den Bekenntnisbüchern der lutherischen Länder immer wieder in voller Klarheit ausgesprochen. Doch muß zugestanden werden, daß die mittelalterliche Theorie von der Notwendigkeit der Einheit des Gottesdienstes im Lande und der Unzulässigkeit des Götzendienstes das Handeln der Reformatoren und der lutherischen Obrigkeiten nur zu oft über diese Grenzen hinausgeführt hat.

So gelangte der Beruf einer Reform der kirchlichen Gemeinschaften in die Hände der Obrigkeit. Es zeigte sich aber bald, daß diese Hände dazu nicht geschickt waren. Das, was ihres Berufes war, trieben sie lässig: das Kirchenwesen auszugestalten, das Pfarramt gegen den Druck

der großen Hänse zu schützen, die Gemeinden zur selbständigen Wahrnehmung ihrer religiösen Gemeinschaftsbedürfnisse und -pflichten zu erziehen. Das, was ihres Berufes nicht war, übten sie, dämpften den Geist und wehrten mit ängstlicher und kleinlicher Gewalt den Regungen eines neuen Lebens. Und je länger je mehr wurde dem Staate, dem die moderne Zeit eine Fülle neuer Arbeiten zuschob, der Beruf des schützenden Bruders des Pfarramts lästig; er zog sich auf die nächstliegenden Aufgaben zurück, nur darauf bedacht, daß die Kirchen ihn nicht störten und dem Staatsleben nicht zuviel Kräfte entzögen, deshalb auch weit entfernt davon, sie seiner straff und kleinlich geübten Aufsicht zu entlassen.

Auch diese „Staatskirchen" der lutherischen Territorien, — denen die reformierter Tradition auf deutschem Boden bald sehr ähnlich wurden, — waren nicht weiträumig genug für den Geist Gottes. Manche Träger dieses Geistes litten unter ihrer Enge und ihrem Druck; die „Kirche Christi" zog sich zurück aus den Burgen, die die Landesherren ihr erbaut hatten; denn sie verachtet, wie den Zwang, so Vormundschaft und Schutz.

Die „Kirche Christi" suchte sich andere Stätten zur Wortverkündigung aus und zum Erweis des Geistes, der in ihr war. Und sie fand sie. Während die Kanzeln von ödem Gezänk widerhallten, während auf den lutherischen Fakultäten Mücken geseiht wurden, fing die „Kirche Christi" an zu reden, in kleinen, traulichen Konventikeln zuerst und in ecclesiolae in ecclesia, aber bald auch in einer Literatur von wunderbarer Tiefe und Fülle. Spener und Zinzendorf, Lessing, Hamann, Herder, Goethe, Schiller, Schleiermacher, Kant, Fichte: Der Gläubige hört aus ihren Werken Stimmen aus der unsichtbaren Kirche, wenn ihnen auch Menschliches und Allzumenschliches beigemischt war, wie überall, wo Stimmen aus der Ewigkeit zu uns gelangen. Und neben diese Wortverkündigung trat ein neues Regen des Geistes Jesu in Taten und Werken der Barmherzigkeit und der Liebe. August Herrmann Franke baute ein Waisenhaus, Canstein stiftete die Bibelgesellschaft, Pestalozzi weihte sein liebeglühendes Herz der Jugend des Volkes, Oberlin wandelte eine Wüste in einen Garten, Wichern zeichnete der Kirche ein soziales Programm.

Das war die „Kirche Christi". Aus ihrem Schooße erwuchs das Ideal einer neuen Weltanschauung, einer neuen Humanität und Bildung, einer neuen, werktätigen Brüderlichkeit.

Währenddessen aber wurde es im Innern der offiziellen Staatskirchen immer frostiger und toter, niemand verstand mehr die Unterschiede, um derentwillen sie sich befehdeten, und aus der erkalteten Lava ihrer Lehren und ihrer Gottesdienste quoll kein lebendiges Wasser. Da erwachte unter denen, die wußten, was diese Kirchen einst gewesen

waren und was für ein Segen ausgegangen war von der religiösen Gemeinschaft, ein Verlangen, diese Kirchenkörper umzugestalten und von neuem mit Religion zu erfüllen. In Schleiermachers „Reden" hat das Verlangen nach religiösen Kirchen einen ergreifenden Ausdruck gefunden.

In dieser berühmten Schrift spürt man noch heute deutlich, daß seine Hoffnung damals auf kirchliche Neubauten von Grund aus ging nach amerikanischem Vorbild, daß Schleiermacher vom Staate nichts andres verlangte als die Freiheit für die religiösen Menschen, sich selbst die Kirchen zu bauen, worin sie heimisch sein könnten.

Aber die Neubildung der Kirchenform erfolgte nicht nach diesen Ideen des jungen Schleiermacher. Denn der Staat selbst beschritt den Weg der Reform und ergriff die Initiative der Neubelebung der religiösen Einrichtungen und Anstalten. In dem Sturme, den Napoleon I. über das deutsche Volk trug, erwachte auch in den Leitern des Staates das starke Empfinden, daß die Entfremdung des Volkes von Predigt und Gottesdienst anfing, die Seele des Volkes zu schädigen, und die Reue darüber, wie lange der Staat die Aufgabe der religiösen Erziehung vernachlässigt hatte. Der Staatsmann, der dies am wahrsten und tiefsten gefühlt hat, ist der Freiherr vom Stein, der Retter des preußischen Staates 1808. Die Richtung, die er einschlagen wollte, ist durch das ganze 19. Jahrhundert lebendig geblieben: die Kirchen einerseits durch Fürsorge des Staates zu stärken, andererseits durch Beteiligung der Gemeinden an ihnen zu beleben.

Von diesen beiden Gedanken aber ist der zweite erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Macht geworden, während der erste die Politik der preußischen und deutschen Fürsten dauernd beherrscht hat. Dabei aber ist er weit über den Umfang einer Fürsorge des Staates für den Bestand und die Form der kirchlichen Gemeinschaften hinausgewachsen. Der Staat — d. h. in der ganzen ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: der absolute Staat, der Monarch — wollte mehr tun: er wollte selbst religiöses Leben schaffen, rechte Lehre, Gottesdienst, Zucht, von sich aus erzeugen und erzwingen. Das Staatskirchentum der nachreformatorischen Periode lebte wieder auf. Friedrich Wilhelm III. von Preußen machte sich zum Träger dieses Gedankens und widmete ihm seine ganze königliche Macht, und auch sein Nachfolger hat sich von diesem Gedanken nicht weit entfernt, wenn auch die vielfach kleinliche und zopfige Art der Regierung seines Vaters seinem romantisch-phantastischen Geiste unsympathisch war. Nicht mit demselben inneren Ernste gingen doch beinahe alle Fürsten und Regierungen der Zeit in denselben Bahnen. Den religiösen Inhalt ihrer kirchenordnenden Tätigkeit aber entnahmen sie alle der romantischen Frömmigkeitsbewegung, deren Ideale in der Vergangenheit hinter der idealistischen Philosophie und Dichtung, im

alten strengen Pietismus, in der lutherischen Orthodoxie, teilweise geradezu in der Zeit der ungebrochenen Einheit der christlichen Kirche des Mittelalters lagen.

Diese religionsschaffende und regierende Tätigkeit des Staates oder des Landesherrn wurde nur von einer Richtung innerhalb des deutschen Protestantismus, vom Liberalismus, bekämpft. Er empfand darin mehr noch den Widerspruch gegen den modernen Staatsgedanken als den Widerspruch gegen die modern protestantische Auffassung von der Religion. Aber es fehlte dem Liberalismus an Wucht, an Bereitwilligkeit zum Martyrium und an einem wirksamen positiven Ideal religiöser Gemeinschaft. Er beschränkte sich mehr und mehr auf die Forderung, das Kirchenregiment des Landesherren konstitutionell auszugestalten und an der kirchenregierenden Gewalt den Laien einen Anteil zu erkämpfen. Mit dieser Forderung hat er Erfolg gehabt, zuerst in Rheinland und Westfalen, wo die Erinnerungen an die presbyteriale Selbstregierung der Kirchen unter dem Kreuz im 17. und 18. Jahrhundert am lebendigsten waren, dann auch in anderen deutschen Landesteilen und Ländern.

Ein großer Teil des Volkes aber — und zwar gerade die führende Schicht — nahm nicht nur keinen Anstoß an der religionsschaffenden Tätigkeit des Staates, sondern begünstigte sie infolge einer immer weiter um sich greifenden Abkehr von der Staatsauffassung der Aufklärung. Während diese den Staat auf Erhaltung des Friedens und der Rechtsordnung beschränkt hatte, gestaltete die romantische Philosophie und Historik den Gedanken des Kulturstaates, des Staates als Volkspersönlichkeit, als Makroanthropos, zog das gesamte Volksleben in seinen Tätigkeitsbereich und verwischte die Grenzen, die Luther der Gewalt des Schwertes und die Aufklärung der Staatswirksamkeit gezogen hatten.

Erst die Einführung des konstitutionellen Systems, die Beteiligung des Volkes und seiner Vertretung an der politischen Gewalt führten den Bedenken gegen die religionsschaffende Tätigkeit des Staates neue Nahrung zu. Die Volksvertretung war unkonfessionell; bei der konfessionellen Mischung der Bevölkerung war in den größeren deutschen Staaten die Bildung starker katholischer Parteien vorauszusehen; auch Juden und Konfessionslose konnten Abgeordnete werden und wurden es. Es schien unmöglich, dieser unkonfessionellen Staatsgewalt denselben Einfluß auf das Kirchenwesen zu belassen, den der Landesfürst geübt hatte. Allein folgerichtig wäre nun gewesen, diesen staatlichen Einfluß auf die äußere Fürsorge für die großen Kirchenverbände des Landes einzuschränken, ihnen im übrigen aber Selbstregierung und Selbstverwaltung zu verleihen. Aber diese Stunde wurde versäumt. Zu einer reinlichen Sonderung kam es nicht. Vielmehr war die Folge der

Einführung der Verfassung eine sehr komplizierte Konstruktion des Verhältnisses von Staat und evangelischer Kirche. Der Staat — also jetzt der König mitsamt der Volksvertretung — nahm für sich die Kirchenhoheit in Anspruch, die jedoch nicht nur im kirchenbeschränkenden Sinn als Oberaufsicht, sondern auch positiv als Patronat über die Kirchen gefaßt wurde. Das eigentliche Kirchenregiment aber, das damit vom Staate gelöst wurde, übergab man nicht den evangelischen Gemeinden, sondern beließ es der Person des Königs, gewissermaßen als Nebenamt, als Annexum.

Der Liberalismus hat sich mit dieser Fortdauer des landesherrlichen an Stelle des staatlichen Kirchenregiments einverstanden erklärt und fortan seine Bestrebungen nur noch darauf gerichtet, ebenso wie es im Staate geschehen, das Regiment des Königs konstitutionell einzuschränken, — durch Einrichtung von Vertretungen der kirchlichen Verbände, Synoden, die an der kirchengesetzgebenden, Verwaltungs- und Rechtsprechungsgewalt der landesherrlichen kirchlichen Behörden, der Konsistorien beteiligt sind. Ein Bestreben, mit dem er, wie schon gesagt, erfolgreich gewesen ist, da auch die landesherrliche Kirchenregierung sich der Überzeugung nicht verschließen konnte, daß sie nur durch einen solchen Rückhalt Gewicht und Ansehen gewinnen könne, um sich etwaigen Übergriffen des Staats, sonderlich des Parlaments in das innerkirchliche Gebiet zu erwehren.

Das so konstitutionell ausgestaltete, mit Synoden umgebene landesherrliche Kirchenregiment ist die Grundlage der evangelischen Kirchenverfassung in den deutschen Staaten. Nur in ganz kleinen Gebieten führt auch heute noch der Landesherr das Kirchenregiment, ohne an synodale Organe gebunden zu sein; nur in einem einzigen, dem erst 1870 an das Deutsche Reich gefallenen Reichslande Elsaß-Lothringen, gibt es kein Kirchenregiment, sondern regiert sich die Kirche unter bloßer Oberaufsicht des Staates selbst. Das „Deutsche Reich" hat verfassungsmäßig gar keinen Zusammenhang mit den Kirchen, ein solcher besteht nur auf dem Boden der Einzelstaaten. Merkwürdig ist, daß der preußische Staat keinen Versuch gemacht hat, die Kirchenkörper der 1866 annektierten Länder mit der Kirche der sogenannten alten Provinzen zu einer Einheit zu verschmelzen. In jedem derselben zog der König an Stelle der depossedierten Landesfürsten das Kirchenregiment an sich. So gibt es in Preußen heute nicht weniger als 7 verschiedene Landeskirchen, deren einziger Zusammenhang der ist, daß in ihnen allen der König das Kirchenregiment führt, in jeder aber durch andere Organe. Doch haben diese sieben Kirchenverbände in neuester Zeit auf Drängen des Staates vertragsmäßig einen umfassenden Zweckverband zur Verfolgung wirtschaftlicher Zwecke (Gehälter der Geistlichen, Ruhegehälter und

Reliktenversorgung) schließen müssen. — Die Organisation der Kirchen, in denen der deutsche Protestantismus heute lebt, ist demgemäß folgende: Die 31 unter sich rechtlich nicht zusammenhängenden evangelischen Landeskirchen auf dem Gebiete des Deutschen Reiches sind Verbände der evangelischen Kirchengemeinschaften innerhalb eines bestimmten Territoriums, das sich in der Regel mit dem Umfange eines deutschen Einzelstaates deckt. Die einzelnen Kirchgemeinden, ebenso wie die Landeskirchen, sind Zwangsgemeinschaften gleich dem Staate und den staatlichen Selbstverwaltungskörpern. Dieser Zwangscharakter ist ihnen vom Staate beigelegt und bedeutet, daß jeder evangelische Christ durch Staatsgewalt gezwungen ist, zu der betreffenden Kirchengemeinde seines Ortes, jede Kirchengemeinde, zu dem landeskirchlichen Verband zu gehören und sich ihren Gesetzen und Ordnungen zu unterwerfen. Die Gemeinde kann diesen Zusammenhang von sich aus nie lösen. Jedoch hat der Zwang seine Grenze darin, daß jeder einzelne Bürger das Recht hat, ohne Schmälerung seiner staatsbürgerlichen Rechte nach einem staatlicherseits geordneten Verfahren aus der Kirche auszutreten. Er verliert alsdann seine Rechte an die Kirche, wie diese die ihrigen an ihn. Er wird von da ab als religionslos oder Dissident betrachtet, soweit er sich nicht einer anderen Kirche oder Religionsgesellschaft anschließt. Außer den Verbänden der evangelischen Landeskirchen und der katholischen Kirche und abgesehen von den jüdischen Synagogenverbänden bestehen in Deutschland noch eine Reihe von Religionsgesellschaften, die teils durch besonders erteilte Privilegien mit Korporationsrechten ausgestattet, teils als bloße Vereine organisiert sind. Die Bildung neuer Religionsgesellschaften ist in den meisten deutschen Einzelstaaten auf dem Boden des Vereinsrechtes freigestellt, in anderen ist dazu eine staatliche Genehmigung erforderlich.

Die evangelischen Kirchengemeinden nun sind mit Selbstverwaltungsorganen ausgestattete Korporationen des öffentlichen Rechtes. Diese Organe, in der Regel zwei, ein engeres und weiteres, werden durch Wahl der männlichen, mündigen Glieder der Gemeinde gebildet. Nirgends noch in Deutschland hat die Frau das mit gutem Grunde geforderte Wahlrecht erlangt. Der entweder durch Wahl der Gemeindeorgane oder durch einen — kraft ererbten Besitztitels dazu berechtigten — Patron präsentierte, immer aber durch das Kirchenregiment ernannte, Pfarrer hat den Vorsitz und die Geschäftsleitung. In ganz wenigen Gemeinden nur hat sich die alte Tradition eines Laienvorsitzenden behauptet. Die Zuständigkeit der Gemeindekörperschaften hat enge und feste Grenzen, teils an der staatlichen, teils an der kirchenregimentlichen Machtvollkommenheit. Das Kirchenregiment, die Regierung der Gesamtheit des kirchlichen Verbandes, ist Sache des

Landesherrn, der es durch eigens zu dem Zweck eingesetzte Behörden, die Konsistorien (in großen Landeskirchen gegliedert in eine obere und niedere Instanz) führt; es ist aber für Angelegenheiten der Kirchengesetzgebung an die Zustimmung oberster synodaler Körper gebunden, die aus Wahlen der Gemeindekörperschaften durch aufsteigende synodale Verbände der Kreise und Provinzen hervorgehen; ein sehr übles Wahlverfahren, das zur Folge hat, daß die unter Umständen knappe Majorität der niedrigeren Stufe in der Lage ist, die nächst höhere ausschließlich mit Deputierten aus ihrer Mitte zu beschicken und die Minorität um jede Vertretung zu bringen, — wenn sie nämlich unchristlich genug zu solchen Gewaltakten ist. Die Ausschüsse und Vorstände der Synoden nehmen auch für einige wenige Angelegenheiten der Verwaltung und Jurisdiktion am landesherrlichen Kirchenregiment teil.

Beschlüsse der Gemeindeorgane und Synoden in Materien, die das Staatsinteresse zu berühren scheinen, z. B. über Grundstückserwerb, Bauten und die Höhe der Kirchensteuern, bedürfen ebenso wie Kirchengesetze, die durch Vereinbarung zwischen kirchenregimentlichen Behörden und Synoden zustande gekommen sind, einer Zustimmung der Staatsregierung, teils nur ihrer niederen Repräsentanten, teils sogar des Staatsministeriums und des Landtages. Außerhalb dieser Vorbehalte, die höchst willkürlich sind, kümmert sich der Staat nicht um das, was das landesherrliche Kirchenregiment mit oder ohne Synoden tut und unterläßt. Andererseits hat das Staatsgesetz den Organen der kirchlichen Selbstverwaltung — immer unter der Voraussetzung der Genehmigung des Kirchenregimentes, das dem Staate für alles verantwortlich ist, — gewichtige Privilegien verliehen, vor allem die Rechtspersönlichkeit und das Recht, bis zu einer Maximalgrenze Umlagen zu erheben. Auch leiht es den formal richtig zustandegekommenen Anordnungen des Kirchenregiments seine staatliche Exekutionsgewalt, z. B. zur Beitreibung kirchlicher Abgaben und zur Vollstreckung von Disziplinarurteilen. Mehr noch: ohne gesetzliche Verpflichtung, ja schwerlich im Einklang mit dem ursprünglichen Sinn der Kirchenverfassung trägt der Staat nicht nur die Kosten für die Erhaltung der kirchlichen Behörden, sondern leistet auch sehr beträchtliche Zuschüsse zu den Gehältern, den Pensionen und der Reliktenversorgung der Pfarrer und zu kirchlichen Neubauten; ein Zustand, der zwar für die Gemeinden der Gegenwart sehr bequem ist, im Blick auf die Zukunft aber die allerschwersten Bedenken erwecken muß.

Staat und evangelische Kirche stehen in Deutschland in ganz eigentümlichem Verhältnis zu einander. Wenn man unter dem Staate die konstitutionelle Gewalt der Regierung und des Parlamentes versteht — und streng genommen ist dies doch der Staat —, so ist die Kirche in

Deutschland nahezu frei vom Staate, so kann die deutsche Gestaltung der Dinge nur als eine Abart des Systems der Trennung von Kirche und Staat charakterisiert werden. Versteht man aber unter dem Staate den Landesfürsten — und wer die realen Machtverhältnisse ins Auge faßt, wird es so ansehen müssen —, so ist die Kirche noch ganz und gar in Händen des Staates, denn der Landesherr ist der kaum beschränkte Herrscher in der Kirche, doch in Wirklichkeit nicht er persönlich, sondern die von ihm eingesetzten Organe.

Das ist das Ergebnis einer langen Entwicklung der Ideen und der Dinge. Sicherlich, es darf nicht ihr Abschluß sein. Ich hoffe, es wird deutlich geworden sein, an welchem Punkte die Reform wird einsetzen, der Schnitt wird geschehen müssen. — Aber wie es auch damit gehen wird, freuen wir uns und danken, daß wir eine Heimat haben, unberührt von allem Wechsel und Wandel der Zeit, die „unsichtbare Kirche", deren Wirklichkeit und Gegenwart wir auch in diesen Tagen erleben dürfen.

Die weltgeschichtliche Mission des Protestantismus.

Von Direktor Dr. *Ferdinand Jakob Schmidt*, Berlin.

Der Protestantismus aller Länder macht gegenwärtig eine große Krisis durch. Trotz des wachsenden Interesses und der stärkeren Teilnahme der Einzelpersönlichkeiten an den religiösen Bewegungen herrscht doch in der Gesamtheit der Protestanten große Unsicherheit und ein erstaunlicher Mangel an Verständnis für die weltgeschichtliche Bestimmung der protestantischen Kultur. Diesen Zustand hat schon vor mehreren Jahren der holländische Theologe und Staatsmann *Kuyper* treffend dahin gekennzeichnet, daß er sagte: „Alles, was römisch ist, weiß, wofür es lebt, weil es den klar bewußten Genuß der Einheit der römischen Lebensauffassung hat. Selbst im Islam findet man dieselbe Kraft einer von einem Prinzip beherrschten Lebensüberzeugung. Nur der Protestantismus irrt ohne Steuer und Richtung in der Wüste umher; man zieht hin und her, kommt aber nicht voran!" — Der Grund dafür ist der, daß der Protestantismus nach der allseitigsten Ausbildung seines **ideellen** Lebensprinzips in den ersten drei Jahrhunderten seiner Entwicklung nun etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dazu übergegangen ist, auch alle **praktischen** Verhältnisse des politischen und wirtschaftlichen Lebens jenem Prinzip entsprechend von Grund auf umzugestalten. Noch aber fehlt in den Massen der protestantischen Völker das Bewußtsein des Zusammenhangs zwischen diesem Neuen, das da werden will, und jenen alten ideellen Grundlagen des Glaubens und Schauens, des Denkens und Wollens; weder in der Wissenschaft, noch im Leben ist die Vermittlung gefunden zwischen dem reformatorischen Glaubens- und Lebensprinzip und den daraus entspringenden Trieben nach entsprechender **Neugestaltung der praktischen Weltordnung.** Infolgedessen macht sich gegenwärtig ein philosophischer und theologischer Modernismus breit, der in beklagenswerter Unkenntnis der geistigen Lebenspotenzen abermals alle Kulturtätigkeit auf den niederen Boden der gemeinen sinnlichen Erfahrung zurückzuzwingen sucht. Es ist die **Ideenblindheit,** mit der unser ganzes Zeitalter wie von einer geistigen Infektionskrankheit geschlagen ist, und unter dieser lähmenden Seuche hat niemand mehr zu leiden als der Protestantismus. Dagegen gibt es kein anderes Rettungs-

mittel, als daß wir erst **einmal wieder echt protestantisch glauben und echt protestantisch denken und wollen lernen.** Wir müssen endlich zu dem Bewußtsein kommen, daß dasselbe Lebensprinzip, das die reformatorische Glaubensbewegung entfacht hat, auch unsere klassische Literatur und Philosophie erzeugte, heute aber im Begriff steht, aus sich heraus auch die äußeren Verhältnisse des staatlichen und wirtschaftlichen Berufslebens entsprechend zu reformieren. — Welches ist aber dieses Grundprinzip der weltgeschichtlichen Kulturmission des Protestantismus?

Wenn eine Antwort darauf gegeben werden soll, so ist es zuvor erst nötig, dem gegenwärtigen Geschlecht wieder die ganz einfache Tatsache ins Gedächtnis zurückzurufen, daß **unsere ganze abendländische Kultur christliche Kultur ist.** Es verlasse diese Völkergruppe den Boden des wahren Christentums, und sie gibt alle ihre Kultur überhaupt preis. Daher kann auch der religiöse Indifferentismus nicht kulturfördernd, sondern nur kulturhemmend wirken. Es ist auf die Dauer schlechterdings unmöglich, das Christentum auf die eine Seite und die weltlichen Lebensbetätigungen auf die andere Seite zu stellen; denn das gerade ist der göttliche Zweck dieser Universalreligion, von dem geistigen Standpunkt des Christentums aus auch die natürliche Welt geistig zu begreifen und geistig zu gestalten. Das zu vollbringen, ist **die göttliche Bestimmung des Menschen,** und diese Bestimmung ist ihrerseits wiederum gar nichts anderes als das Mittel zur Verwirklichung der Idee des wahren Menschen. Ebendeswegen ist auch **das Christentum die absolute Religion,** weil es vor allen anderen Religionen ausgesprochenermaßen Persönlichkeitsreligion ist, und weil es dazu in die Welt gekommen ist, um den absoluten, den geistigen Menschen oder, theologisch ausgedrückt, den Gottmenschen zu verwirklichen. **Wahrer Christ werden und wahrer Mensch werden, heißt ein und dasselbe.**

Im Zusammenhange damit muß zweitens auch daran erst wieder erinnert werden, daß der Fortschritt der Kulturentwicklung unmittelbar auch nicht durch naturwissenschaftliche und technische Entdeckungen, noch durch politische und wirtschaftliche Umwälzungen hervorgebracht wird, **sondern** durch die Gestaltung eines **neuen höheren Typus des Menschen.** Es ist die zum Durchbruch kommende Offenbarung eines reiferen, vollendeteren Menschen, wodurch eine neue Epoche der Kunst und Wissenschaft, der rechtlichen und ökonomischen Gesellschaftsordnung heraufgeführt wird; nicht aber sind es die materiellen Klassenkämpfe oder die ausgeklügelten Moralsysteme, die ihrerseits die typische Vervollkommnung des Menschen hervorbringen. **Kultur ist unmittelbar immer Kultur des Menschen als Menschen und nur mittelbarerweise Kultur der Institutionen und Sachen.** Unter diesem Gesichtspunkt

angesehen, ist die Aufrichtung des Christentums die höchste Kulturleistung, die im Verlauf der ganzen Geschichte der Menschheit gezeitigt worden ist. Sie ist es deswegen, weil der Mensch erst durch, in und mit dem Christentum zur Verwirklichung seines wahren Wesens kommt. Man kann die gesamte vorchristliche Menschheit als die sich stufenweise vollziehende Herausgestaltung eines und desselben Grundtypus begreifen, — als des **Typus der natürlichen oder psychophysischen Menschheit.** Was der Mensch — mit Einschluß seiner geistigen Anlage — auf der bloßen Grundlage seiner natürlichen Entwicklung, seiner physischen und psychischen Bestimmtheit zu werden vermochte, das ist in der fortschreitenden Durchbildung des psychophysischen Menschheitstypus zum Ausdruck gebracht worden. Diese Entwicklung hat im Hellenentum ihre höchste Stufe und damit ihren Abschluß erreicht. Der schöne Mensch in seiner „Kalokagathie", d. h. der Mensch, in dem alle Kräfte, die sinnlichen und übersinnlichen, die natürlichen und die übernatürlichen das harmonische Maß des **natürlichen** Gleichgewichts und der **natürlichen** Versöhnung erreichen, das ist das letzte Ziel, zu dem die psychophysische Evolution der Menschheit sich überhaupt emporzuschwingen vermag. Überschreitet sie diesen Punkt, so stürzt sie den natürlichen Menschen wieder in Disharmonie und zerstört von selbst die ihr erreichbare Versöhnung. **Der hellenische Typus des schönen Menschen ist das Abschlußgebilde aller natürlichen Evolution.**

Aber so sehr wir auch mit immer erneuter Bewunderung zu den vom beseligenden Jugendzauber erfüllten Gestaltungen des hellenischen Genius emporblicken, die Menschheit konnte doch dabei nicht stehen bleiben, — sie konnte es nicht, weil das Beharren auf diesem Standpunkt der **natürlichen** Harmonie der Kräfte dennoch eine **Unwahrheit** enthält. Wohl muß es ebenso in der ganzen Menschheit, wie in jedem einzelnen einmal dahin kommen, daß die Natur, die anfänglich unser Dasein überwiegend bestimmt, mit der Entwicklung unserer geistigen Bestimmungsanlage in ein natürliches Gleichgewicht kommt. Würde aber diese natürliche Gleichgewichtslage dauernd festgehalten, so würde darin liegen, daß Natur und Geist gleichwertige, koordinierte Mächte sind, und dies eben ist die Unwahrheit, die überwunden werden muß. Natur und Geist sind nicht koordiniert, sondern die Natur ist als die Schöpfung des göttlichen Geistes diesem subordiniert und selber dazu bestimmt, stufenweise von ihm vergeistigt zu werden. Der Mensch ist am weitesten von der Wahrheit seines Begriffes entfernt, wenn in seinem Kindesalter die natürliche Bestimmtheit noch sein geistiges Wesen überragt, aber er hat sich auch dann noch zu der Wahrheit seiner Idee nicht hindurchgerungen, wenn er in seinem Jünglingsalter die natürlichen und geistigen Kräfte nur erst in ein schönes Gleichmaß bringt. Wahrer Mensch wird

er erst, wenn er sich direkt in dem ewigen Geist selbst als geistiges Wesen erfaßt und dadurch auch sein natürliches Dasein darin verklärt. **Nicht in dem psychophysischen Menschen der natürlichen Evolution, sondern in dem geistigen Menschen kommt die Idee der wahren Menschheit zu ihrer Verwirklichung.** Dieser Übergang des Menschen zu seiner göttlichen Lebensbestimmung erfordert aber einen Umschlag der ganzen vorangegangenen Menschheitsentwicklung; denn er ist schlechterdings nicht zu verwirklichen ohne das Absterben des alten, des natürlichen und das Auferstehen des neuen, des geistigen Menschen, ohne das Kreuz der Selbstverneinung und die Wiedergeburt des endlichen Lebens aus dem unendlichen Geiste. Die schöpferische Macht, die diesen Umschlag vollzogen und den Schwerpunkt des Menschen von der Natur in den Geist verlegt hat, ist das Christentum. Erwägt man dies, so wird es durchsichtig, warum das Christentum keine natürliche Fortentwicklung der vorangegangenen Menschheitskultur ist, sondern vielmehr die neu einsetzende Entwicklung des ihr gerade entgegengesetzten Lebensprinzips. **Der Typus des Christenmenschen ist die mit der Verneinung des psychophysischen Menschen sich verwirklichende Gestalt des geistigen Menschen.**

Das **Christentum** ist also **die absolute Religion,** aber es ist sie aus keinem andern Grunde, als weil **sie** erst den Begriff des **absoluten oder geistigen Menschen,** den Begriff des Gottmenschen vergegenwärtigt. Das ist aber die Idee des Menschen, der den unmittelbaren Grund seiner Lebensbestimmtheit nicht mehr in der Natur, auch nicht mehr in seinem psychischen Ich und somit nur relativ in Gott hat, sondern der die göttliche Vernunft direkt als die absolute Wahrheit und Wirklichkeit seines eigenen Lebens erfaßt. Es ist der Mensch, der, was er denkt, im universellen Denken Gottes denkt, — der, was er fühlt, im allbelebenden Fühlen Gottes fühlt, und der, was er will, im alliebenden Willen Gottes will; es ist der Mensch, der sein Leben darauf gegründet hat, daß der Name Gottes nicht bloß als eine außer und über uns waltende Macht wie im Judentum und Islam geheiligt werde, sondern daß er vermittelst der eigenen Persönlichkeit des Menschen geheiligt werde; daß das Reich Gottes nicht mehr bloß von außen zu uns komme, sondern vielmehr durch uns, und daß der Wille Gottes nicht mehr bloß über dem Menschen walte, sondern von ihm vollbracht werde. Das ist die Idee des Gottmenschen, aus dessen Bewußtsein heraus Jesus sagen konnte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. Wenn ihr mich kennetet, so kennetet ihr auch meinen Vater. Und von nun an kennet ihr ihn, und habt ihn gesehen.“ Das Christentum erst hat in dem menschlichen Individuum den fundamentalen Gegensatz der natürlichen und der gottmenschlichen, der relativen und der absoluten Persönlichkeit konkret herausgestaltet, und demnach

muß sein weltgeschichtlicher Beruf auch notwendig darin bestehen den Gegensatz dieser zwei Naturen wieder zu versöhnen, zu versöhnen durch die Verklärung der natürlichen aus der gottmenschlichen Persönlichkeit.

Es ist die geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth, an dessen Worten und Werken, Leiden und Sterben der christlichen Urgemeinde das Bewußtsein von dem Wesen der gottmenschlichen Persönlichkeit und ihrer erlösenden Kraft zunächst als Einzeltatsache aufgegangen war. Aber ebenso war ihr damit auch unwillkürlich zum Bewußtsein gekommen, daß es mit dieser geschichtlichen Einzeltatsache nimmermehr ihr Bewenden haben könne, sondern daß die absolute Persönlichkeit, die in Jesu Fleisch geworden war, als ein ewig Wirkliches der geschichtlichen Vergänglichkeit enthoben sei und sich nun auch für alle Ewigkeit wieder vergegenwärtigen müsse in der auf Christi Namen gestifteten Gemeinschaft. Es ist die Grundbestimmung des Menschen überhaupt, die gottmenschliche Persönlichkeit, die in Jesus geschichtlich zur Erscheinung gekommen war, schlechthin in der ganzen Menschheit zu verwirklichen.

Jede Entwicklungsform des Christentums ist daher stets auch mit dem Anspruch aufgetreten, ihrer Idee nach katholisches, universelles Christentum zu sein. Nicht zum wenigsten haben sich auch unsere großen Reformatoren mit Händen und Füßen dagegen gesträubt, wenn man es wagte, ihrem Wirken die Katholizität abzusprechen. Sie sind nicht dem Katholizismus des Christentums entgegengetreten, sondern nur der römischen Form dieser Universalität, und das sind sie, weil sie inne wurden, daß zu ihrer Zeit der römische Papismus die katholische Ausgestaltung und Fortbildung der christlichen Kulturidee nicht mehr förderte, sondern vielmehr auf dem einmal erreichten Punkt festhalten wollte. Von diesem Gesichtspunkt aus angesehen, muß daher **die weltgeschichtliche Mission** des **Protestantismus** daran kenntlich gemacht werden, welchen neuen, tieferen Begriff von der Universalität des Christentums er in die Welt gebracht hat.

Die Idee der allgemeinen, katholischen Vereinigung des Menschengeschlechtes hat schon vor dem Auftreten des Christentums geschichtliche Gestalt angenommen, aber erst die christliche Kultur hat den Weg gefunden, sie wahrhaft zu verwirklichen. Es sind drei Hauptformen, in denen dieser Begriff der Katholizität oder Universalität den Gang der Weltgeschichte bestimmt hat: als universeller **Staat,** als universelle **Kirche** und als universelles **Individuum.**

Der universelle Staat hat seine relativ vollkommenste Gestalt in der Errichtung des römischen Kaiserreichs erhalten. Hier wurde der Versuch gemacht, die universelle Vereinigung der Menschheit rein politisch durchzusetzen, d. h. die Vielheit der Staaten in einen allbeherr-

herrschenden Weltstaat aufzulösen. Die Einheit der Gesetzgebung, der Rechtsprechung und der Verwaltung, das waren die Prinzipien, von denen **diese politische Katholizität** bestimmt wurde. Aber schließlich zeigte sich doch, daß der Universalstaat als solcher ein unhaltbares Gebilde ist, weil er sich nur erhalten kann durch die Vergewaltigung der menschlichen Natur, und weil diese menschliche Natur als etwas doch auch von Gott gesetztes sich auf die Dauer nicht vergewaltigen läßt. Denn der Universalstaat hat die Unterdrückung der besonderen Nationalitäten zur notwendigen Voraussetzung. Die Differenzierung der Menschheit in Nationen gehört aber zur Grundbestimmtheit der natürlichen Entwicklung; es kann wohl diese oder jene Nation überwunden und vernichtet werden, aber die Bildung besonderer Nationen überhaupt kann nur mit der Aufhebung der Natur selbst aufgehoben werden. Dennoch hat dieser römische Weltstaat die Bedingung abgegeben, aus seiner unvollkommenen Form eine höhere Form der universellen Gemeinschaft hervorgehen zu lassen, nämlich den universellen Gottesstaat oder die Kirche.

Es ist das weltgeschichtliche Verdienst der katholischen Kirche, eine universelle Gemeinschaft organisiert zu haben, in welcher die Menschwerdung Gottes oder m. a. W. die Vergeistigung des natürlichen Individuums nicht bloß als ein einmaliges Faktum der geschichtlichen Vergangenheit in begeisterungsvoller Erinnerung festgehalten wird, sondern in welcher dieser Prozeß der Wiedergeburt des Menschen aus dem Geist und der Wahrheit in lebendigem Fluß erhalten wird. Diese Kirche fordert den unbedingten Glaubensgehorsam ihrer Mitglieder für ihre sichtbare Organisation, und diese volle Hingabe hat ihrerseits eben die Bedeutung, daß dadurch die geistige Christuspersönlichkeit von jedem wahrhaft Gläubigen so angeeignet wird, wie sie in dieser priesterlichen Gemeinschaft lebendig dargestellt wird. Wer der Kirche ergeben ist, in dem vergegenwärtigt sich der kirchliche Christus, und daher sind in der persönlichen Vergegenwärtigung dieser allgemeinen Christusgestalt prinzipiell alle gleich und alle eins. Auf diese Weise wird in der Tat eine universelle Lebensgemeinschaft verwirklicht, aber eine Lebensgemeinschaft, in der es zwar stärkere und schwächere Grade der Aneignung gibt, aber keine individuelle Vermannigfaltigung und persönliche Freiheit des gottmenschlichen Lebens. Wie daher der Staat die allgemeine Bedingung für die Möglichkeit der sittlichen Volksgemeinschaft ist, so ist die Kirche diese Bedingung für die Möglichkeit der religiösen Universalgemeinschaft. In diesem Sinne ist die Kirche als neue universelle Organisationsform vom Christentum hervorgebracht worden, und als solche wurde sie im Mittelalter vom römischen Katholizismus zur höchsten weltgeschichtlichen Geistesmacht erhoben. Aber das hat

sich geschichtlich vollzogen nicht ohne Überschreitung und Verletzung der Grenzen, die sich die Kirche ihrer wahren Idee nach selber setzen, und die sie notwendig innehalten muß, wenn sie ihre eigene Bestimmung nicht verfehlen will. Denn das eben ist der grandiose weltgeschichtliche Irrtums des Römertums überhaupt, daß es, einerseits dazu berufen, die **allgemeinen** Bedingungen der höheren Menschheitskultur als solche zu verwirklichen und zwar erst die des Rechtes und des Staates, dann die der Religion und der Kirche, — daß es andererseits zugleich von der trügerischen Meinung ergriffen wurde, als ob die Idee der Sittlichkeit und vollends gar die Idee der Religion schon mit der statutarischen Organisation jener ihrer allgemeinen Bedingungen in ihrer ganzen Wahrheit und Wirklichkeit erfüllt sei. Wäre dies richtig, dann hätte freilich die universelle Menschheitskultur **das** als ihre höchste Aufgabe anzusehen, alle Freiheit des individuellen und nationalen Willens grundsätzlich zu brechen und alles dem Joch der allgemeinen Gleichheit unter einer hierarchischen Organisation dienstbar zu machen. Nun gibt es aber eine Lebensmacht, die höher ist als Staat und Kirche, und zwar deshalb höher, weil sie sich nicht bloß wie diese Mächte getrieben fühlt, das sittliche und religiöse Leben auf Grund seiner **allgemeinen** Bedingungen zu organisieren, sondern weil sich diese Macht nach göttlichem Geheiß dazu ausersehen weiß, das Allgemeine zugleich in individueller Form zu verwirklichen und damit jenem erst seine wahre konkrete Gestalt zu geben. Diese Lebensmacht ist die Freiheit der Persönlichkeit. Das aber ist die Persönlichkeit, die nicht mit unserer natürlichen, menschlichen Individualität schlechtweg zusammenfällt, sondern deren Wesen darin besteht, die allgemeine Einheit des göttlichen Geistes und Willens zum lebendigen Bestimmungsgrund unserer individuellen Existenz zu machen. „Höchstes Glück für Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit." Weder in der universellen Organisation des Staates noch der Kirche erreicht der Mensch seine volle Seligkeit, sondern nur als freie gotterfüllte Persönlichkeit, für deren Verwirklichung die kirchliche Gemeinschaft notwendiges Mittel, aber auch nur Mittel ist. Zwar ist es die große Leistung der römischen Kirche, daß sie die **allgemeine** Geistesbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit, die alle mit allen gemein haben, durch ihre hierarchische Organisation zur bleibenden Grundlage der menschlichen Kultur gemacht hat; aber dadurch, daß sie die Erfüllung dieser ihrer Aufgabe als den Endzweck aller christlichen Kultur überhaupt geltend machte, wurde sie darüber hinaus gerade ein Hindernis für die wirkliche Vollendung der Freiheit des Christusmenschen. Die Entwicklung des Christentums mußte daher die Schranken des römischen Katholizismus zerbrechen, um den universellen Freiheitsbegriff der christlichen Persönlichkeit nicht im

Bann der kirchlichen Allgemeinheit verkümmern zu lassen. Aus diesem inneren Triebe erwuchs der Protestantismus, der nun seinerseits dazu berufen ist, die Universalität der christlichen Persönlichkeit in konkreter, individueller Lebendigkeit zu verwirklichen.

Es sind nun bald vier Jahrhunderte, daß die protestantische Kulturepoche ihre Entwicklung begonnen hat, und in dieser Zeit hat sich die ursprünglich bloß konfessionelle Idee des Protestantismus zur Idee der universellen Weltkultur erweitert. Der protestantische Menschheitsgedanke hat inzwischen alle Lebensmächte und alle Lebensgebiete ergriffen und durchdrungen, so daß heut die ganze abendländische Welt direkt oder indirekt, positiv oder negativ unter seinem Einfluß steht. Daher ist es auch nicht zulänglich, daß der Protestantismus heut nur nach seinem konfessionellen Charakter gewürdigt wird; er muß vielmehr nach seiner **universellen** Lebensbedeutung bewertet werden. Nicht daß er auf dem Boden des Christentums neue Konfessionen gezeitigt hat, ist das Letzte und Höchste, sondern vielmehr, daß im Gegensatz zu dem **Typus** des römischen Christen durch ihn **ein neuer, vollendeterer Typus des Christenmenschen** hervorgetreten ist. Erst im Protestantismus hat die Universalität des göttlichen Geistes für **alle** konkrete **persönliche** Gestalt angenommen; erst durch ihn ist in der Menschheit das Bewußtsein entfacht worden, daß der göttliche Geist in seiner unmittelbaren Lebendigkeit nur persönlich erfaßt werden kann, und daß daher nicht eine Institution, nicht der Staat, noch auch die sichtbare Kirche der eigentliche Träger jener wahrhaften Geistesuniversalität sein kann, sondern allein die Einzelpersönlichkeit als selbständiges Glied der christlichen Gemeinde. Mit dem protestantischen Christentum ist die Weltgeschichte nicht bloß über den römischen Universalstaat, sondern auch über die römische Universalkirche prinzipiell zur Tagesordnung übergegangen. Seitdem ist auch die römische Kirche nur noch eine Partikularkirche. Unmittelbare Repräsentanten des universellgöttlichen Geistes können nicht die menschlichen Institutionen, die Staaten, die Kirchen, die sozialen Verbände, sondern nur die menschlichen Subjekte sein, und nur mittelbar können jene durch diese mit universellem Geiste erfüllt werden, — das ist die Grundwahrheit, die mit dem Protestantismus weltgeschichtliche Gestalt angenommen hat. Das sich aus dem Geiste Gottes selbst bestimmende Individuum oder kurz: **das universelle Individuum** ist daher der neue Menschheitstypus, zu dessen Verwirklichung der Protestantismus in die Welt gekommen ist.

„So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben!“ Was besagt dieses fundamentale Prinzip des Protestantismus anderes, als daß der natürliche, individuelle Mensch seine göttliche Bestimmung oder m. a. W. die

Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, noch nicht erreicht durch die gehorsame Unterordnung unter die äußere Organisation des Staates und der Kirche, sondern daß er in sich selbst und für sich selbst ein ganz neuer Mensch werden muß, nämlich der Mensch, der im Glauben persönlich mit Gott wesenseins wird, und der sich als Individuum aus dieser Glaubenseinigkeit heraus gemäß dem universellen Geiste Gottes selber universell bestimmt. Denn die Gerechtigkeit Gottes ist universelle Gerechtigkeit, und nur, wenn wir im Glauben mit diesem universellen Willen Gottes eins werden, werden wir auch für uns, persönlich, der Gerechtigkeit teilhaft, die vor Gott gilt. Das ist der einfache und doch so viel mißdeutete Sinn der reformatorischen Idee von dem rechtfertigenden Glauben. **Es ist die göttliche Bestimmung des Menschen, sich aus seiner sinnlichen, beschränkten Individualität im Geiste Gottes zur universellen Individualität zu erheben.** Dazu komme ich aber nur, wenn ich das Wesen des Staates als das Prinzip der sittlichen Vereinigung und das Wesen der Kirche als das Prinzip der universellen Vereinigung aller in Gott persönlich in mich selber aufnehme und nun alles, was ich denke, im universellen Geiste Gottes denke, und alles, was ich will, im universellen Geiste Gottes will. Denn wie der Mensch noch nicht dadurch sittlich wird, daß er gegen den Staat, der doch die Bedingung für die äußere Gestaltung des sittlichen Lebens ist, äußerlich seine Pflicht erfüllt, sondern daß er vielmehr das **Prinzip** des Staates freiwillig zu dem inneren Bestimmungsgrund seines eigenen Wollens und Handelns macht; so ist auch noch nicht derjenige ein wahrer Christ, der sich nur der äußerlich organisierten Kirche demütig unterwirft, sondern erst derjenige, der das Prinzip der universellen Gottesgemeinschaft in sein eigenes Innere unausrottbar aufnimmt und der so ein individueller Repräsentant der wahren unsichtbaren Kirche wird. War der **Typus des vorchristlichen Menschen** das bloß natürliche, sinnliche Individuum und der **Typus des katholischen Menschen** der römischen Kirche, gerade entgegengesetzt, der bloß universelle, individualitätslose Mensch, so ist **der neue protestantisehe Mensch** die lebendige, persönliche Einheit der individuellen und universellen, der natürlichen und geistigen, der menschlichen und göttlichen Lebensbestimmtheit. Das ist gemeint, wenn gesagt wurde, der Typus des protestantischen Menschen ist das universelle Individuum,

Welche ungeheueren Umwälzungen mußte die Aufrichtung dieses reformatorischen Prinzips heraufbeschwören! Davon wurde zunächst die Religion als solche betroffen, weil zuletzt alles andere doch in dem geistigen Verhältnis des Menschen zu Gott wurzelt. Sie blieb ihrem Wesen nach durchaus dasselbe, und doch wie anders wurde nunmehr die Form ihrer Verwirklichung. Auch die Jünger des Herrn waren ja ergriffen worden von der Idee der universellen, gottmenschlichen

Persönlichkeit; aber diese wurde ihnen nur dadurch lebendig, daß sie sich ihnen an einer **anderen** Persönlichkeit, an derjenigen ihres Herrn und Meisters bestimmt veranschaulichte. Sie mußten sich daher ganz in seine Persönlichkeit versenken, um sich so erst ihrer eigenen Universalbestimmtheit bewußt zu werden, und die katholische Kirche wurde alsdann die Organisation, welche das Aufgehen des individuellen Menschen in der universellen Christuspersönlichkeit in eine feste allgemeine Form brachte. Jene Kirche **verwandelte** den natürlichen Menschen, sie **transsubstanziierte** seine elementare, individuelle Persönlichkeit in die allgemeine Persönlichkeit oder m. a. W. in Leib und Blut der kirchlichen Christusgestalt. Diese Entwicklung hat auch der Protestantismus zur notwendigen Voraussetzung; aber er hatte nunmehr eine neue, umfassendere Aufgabe zu erfüllen. Die römische Kirche hatte die ganze abendländische Menschheit in der Weise in Christen verwandelt, daß sie alle Individuen in der einen, allgemeinen Christuspersönlichkeit vereinigte. Als dies dann geschehen war, wurde der Protestantismus berufen, nunmehr umgekehrt die eine, gleiche, katholische Christusgestalt der Kirche in den christlichen Einzelpersönlichkeiten christlich zu individualisieren. Nicht die Priesterkirche bloß, sondern jeder einzelne Gläubige mußte zum lebendigen individuellen Repräsentanten Christi werden. Erfaßt die Kirche nur das, was schlechthin allgemeingültig an der Persönlichkeit des Gottmenschen ist, so hat der Gläubige im Sinne des Protestantismus dieses allgemeinglütige zugleich individuell zu verwirklichen, und dadurch wird aus der abstrakten erst die wahrhaft konkrete Christuspersönlichkeit, wie sie in Jesus selber konkret war.

Für das protestantische Christentum handelt es sich also nicht mehr um die Verwandlung des natürlichen Menschen in die kirchliche Christusgestalt, sondern vielmehr um die Subjektivierung der gottmenschlichen Persönlichkeit oder um die individuelle Aneignung des Leibes und Blutes Christi. Dort Verwandlung, Transsubstanziierung des Individuellen in das Universelle; hier Subjektivierung des Universellen im Individuellen. Wort und Sakrament, Predigt und Kultus sind deshalb im Protestantismus anders als im römischen Katholizismus nur die Bedingungen für den Subjektivierungsprozeß des universellen Christusglaubens.

Höchstes und letztes Ziel des Protestantismus ist es, daß jeder Gläubige ein selbständiger Repräsentant der ganzen Christusgemeinschaft werde, und das kann er nur erreichen, wenn er sich mit allen wahrhaft Gläubigen aller Zeiten einerseits in Christo als Ein Fleisch und Ein Blut weiß, und wenn er andererseits diese universelle Einheit seinerseits doch zugleich in individueller Bestimmtheit darstellt. So wird erst im Protestantismus als dem **individualisierten Katholizismus** die ganze Fülle

des göttlichen Geistes und der ganze Reichtum der gottmenschlichen Christuspersönlichkeit offenbar.

Man sehe sich die Entwicklung des Protestantismus an von jenem Jahre ab, da Luther der harrenden Menschheit das erlösende Wort von der „Freiheit des Christenmenschen" zurief, bis auf den heutigen Tag, und man wird erkennen, daß die christliche Kultur in diesem vierhundertjährigen Verlauf **die protestantische Idee des universellen Individuums** zwar behutsam, aber in immer bestimmterer und gründlicherer Form herausgearbeitet hat. Denn, nachdem die Idee, daß der universelle Christus in dem individuellen Glaubensleben jedes Einzelmenschen Fleisch und Blut werden müsse, erst einmal religiös die Gemüter ergriffen und durchdrungen hatte, welche andere Idee ist es da, von der sich nun auch die echte Kunst und die echte Philosophie, wie die Gestaltung der politischen und gesellschaftlichen Lebensordnung wie durch einen geheimnisvollen Trieb geleitet fühlte. Gilt dies von dem ganzen Protestantismus überhaupt, so gilt es im Besonderen auch von dem deutschen Protestantismus und seiner klassischen Literatur und Philosophie. Denn, wenn wir gefragt würden, was es denn zuletzt war, das in dem deutschen Idealismus der Epoche von 1780—1830 nach lebendiger Gestaltung rang; was könnten wir da anders sagen, als daß es sich hier weiterhin darum handelte, den Typus des wahrhaft freien, universellen Individuums nunmehr in der Totalität aller seiner Kräfte, also nicht mehr bloß religiös, sondern zugleich auch ethisch und ästhetisch zu verwirklichen. Oder war es nicht Gotthold Ephraim **Lessing** der noch am Ende seiner Erdentage jubelnd das „neue, ewige Evangelium" proklamierte von dem neuen Menschen, der das Gute tut, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt, sondern nur um des Guten selbst willen? Das ist freilich, wie Hegel einmal sagte, eine leere, nichtssagende Formel, wenn man sie ganz abstrakt nimmt; sie trägt aber die Fülle der Wahrheit in sich, wenn man sie vom Boden des Protestantismus aus begreift, auf dem doch auch Lessing stand. Denn dann besagt diese Weltanschauung, daß es nur Ein wahrhaftes und wirkliches Gute gibt, nämlich den universellen, göttlichen Willen, und danach ist der Mensch, der das Gute nur um des Guten willen tut, jener Typus des protestantischen Menschen, der den auf das Heil des Ganzen gerichteten Willen Gottes zu seinem Willen macht, und der so selber ein individueller Träger des göttlichen Willens wird. Hier wird das universelle Individuum von seiner ethischen Seite als Repräsentant der sittlichen Freiheit erfaßt, und dabei darf auch für Lessing in Anspruch genommen werden, was **Kant** sagte: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Wenn man ferner Kant ge-

radezu als den Philosophen des Protestantismus bezeichnet hat, so ist der allein zutreffende Grund dafür, daß er der ganzen Philosophie die Wendung gegeben hat, sowohl die theoretischen wie die praktischen Grundprinzipien aus der universellen Vernunftbestimmtheit der Einzelpersönlichkeit abzuleiten. Insbesondere ist die Summa seiner ganzen Sittenlehre in der Forderung ausgesprochen: **sei ein universelles Individuum,** oder, wie er es ausdrückte, „handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Auf diesen Wegen wandelte dann **Schiller** fort, der den Begriff der Freiheit, von der sein ganzes Dichten und Denken innerlich bewegt wurde, nicht in der moralischen Unterdrückung der natürlichen Triebe, sondern in der Erhebung des Individuums zur Totalität des Willens erblickte, wie er es in der bekannten Stelle aussprach: „Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen, idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist. Dieser reine Mensch, der sich, mehr oder weniger deutlich, in jedem Subjekt zu erkennen sucht, wird repräsentiert durch den Staat, die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin ebenso viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den natürlichen unterdrückt, daß der Staat die Individuen aufhebt, oder dadurch, daß das Individuum Staat wird, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt."

In der Tat der erste Fall, den hier Schiller setzt, hat seine vollkommenste geschichtliche Form in dem römischen Universalstaat und der römischen Universalkirche gefunden; sie mußten die Individuen und Nationen unterdrücken, um die Idee ihrer sittlichen und religiösen Universalität zu verwirklichen. Das universelle Individuum dagegen, wie es vom Protestantismus entwickelt wird, macht seinerseits erst den Gewaltstaat zum freien persönlichen Staat. Eben deswegen rief Schiller der Menschheit das Mahnwort zu: „Totalität des Charakters muß bei dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen", oder, wie er es poetisch ausdrückte:

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.

Auch Johann Gottlieb **Fichte** hat seinen Zeitgenossen in immer erneuter Form die göttliche Wahrheit ins Gewissen gepredigt, daß er sagte: „Das vernünftige Leben besteht darin, daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm opfere. Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein um irgend einen Selbstgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Mißgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch.“ Es war dann **Hegel,** der den ganzen protestantischen Idealismus von dem Standpunkt der denkenden Erkenntnis aus in ein großes, bis in alle Konsequenzen durchdachtes System zusammenfaßte, und der so in der klaren Einsicht, daß die Erhebung des Individuums zur Universalität des Denkens und Wollens zugleich seine Erhebung zur wahren Freiheit in sich schließe, die treibende Idee alles geschichtlichen Ringens und Kämpfens in dem einfachen und doch so wuchtigen Satz ausdrücken konnte: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.“ Neben diesen Männern steht dann einerseits *Herder,* der den protestantischen Typus des universellen Individuums in seinem Begriff der „Humanität“ mehr geschichtlich und popularisierend darstellte, und andererseits *Goethe,* der uns allen nun nach dem Maß **seiner** göttlichen Gaben und Anlagen im großen Stile vorgelebt hat, wie man sich zur Totalität erhebt und so in sich selber die persönliche Einheit von Natur und Geist darstellt. Das ist das große Erbe, das uns der klassische Idealismus jener Epoche hinterlassen hat, und erst mit dieser philosophischen und künstlerischen Ausgestaltung seiner religiösen Idee ist der Protestantismus die führende Macht der abendländischen Weltkultur geworden.

Damit war die Zeit gekommen, wo das, was rein ideell erfaßt war, nunmehr nach der Seite der Realität hin praktisch durchgeführt werden mußte. Wie aber kann sich der **Typus des universellen Individuums in der Praxis anders realisieren,** als daß auch die äußeren Verhältnisse der rechtlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Lebensordnung jener Idee des protestantischen Menschen gemäß reformiert werden. Wir stehen heute mitten in diesem Prozeß der **Reformation des praktischen Lebens.** Es hat sich dabei gezeigt, daß dieses Ziel keineswegs durch eine bloß abstrakte Rationalisierung erreicht werden kann, sondern daß sich das nur zu vollziehen vermag auf der Grundlage einer dem protestantischen Prinzip entsprechenden Neugestaltung der sozialen Wirtschaftsordnung. Wie sich diese Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse dereinst einmal im einzelnen durchsetzen wird, wer vermöchte das heute zu sagen! Das Prinzip aber, von dem die soziale

Entwicklung beherrscht wird, kann schon jetzt ausgesprochen werden. Jedenfalls ist dieses Prinzip weder dasjenige des utopischen Kommunismus, noch dasjenige des organisierten Proletarismus, und zwar letzten Grundes deshalb nicht, weil diese Richtungen noch das ganz natürliche, beschränkte, unchristliche und unvergeistigte Individuum zur Voraussetzung haben. Dieses Individuum gibt es aber in der christlichen Kulturgemeinschaft gar nicht mehr; es ist ein bloß vorgestelltes und vorgeschichtliches, und wer daher mit ihm operiert, muß erst die ganze geschichtliche Kultur auslöschen, von der doch auch der simpelste Proletarier nicht völlig unberührt geblieben ist. Wir haben es nicht mehr mit dem abstrakt-natürlichen, sondern mit dem geschichtlichen Individuum zu tun; das aber ist das unmittelbar oder mittelbar von der christlichen Idee der universellen Einheit des Lebens — wenn oft auch noch so dürftig — erfüllte Individuum. Ihm kann daher auch nur eine Wirtschaftsordnung entsprechen, die durch zwei fundamentale Momente bestimmt wird: erstens dadurch, daß ihre Organisation primär nicht auf Grund der materiellen Faktoren des Besitzes, sondern der persönlichen Faktoren der Arbeit gestaltet wird, und zweitens, daß jede wirtschaftliche Arbeitsleistung nicht bloß den individuellen, sondern zugleich den universellen, gesellschaftlichen Zwecken dienen muß, und zwar bewußt und direkt und nicht wie bisher bloß unbewußt und indirekt. Dem universellen Individualitätsprinzip des Protestantismus kann daher nur eine **Wirtschaftsorganisation** entsprechen, die zum Grundprinzip hat, **daß jeder für die Zwecke aller und alle für die Zwecke eines jeden arbeiten.** Nur so kann der Einzelmensch die Zwecke des Ganzen zu seinen eigenen Zwecken machen, und nur so kann sich auch der dürftigste Handlanger zugleich als Glied und als Repräsentant des universellen Lebens fühlen.

Führt diese Neugestaltung der äußeren Lebensordnung über das Gebiet der Religion hinaus, so führt sie doch auch wieder dahin zurück. Denn, wie es einst im Jugendalter der Menschheit eine Zeit gab, wo jede Arbeit und jedes Tun als ein Gottesdienst vollbracht wurde, wie dann aber durch die Form der priesterlichen Religionen der Gegensatz zwischen dem statutarischen Gottesdienst und dem gottentfremdeten Werkdienst erzeugt wurde, so kommt erst der Protestantismus mit vertiefter und geläuterter Erfahrung wieder dahin zurück, auch die Werktagsarbeit universell und damit göttlich zu machen. Ist jeder wahre Protestant, als ein vom universellen Geiste Gottes erfülltes Individuum, priesterlichen Standes, so ist auch jede Werktagsarbeit, die in diesem Geiste vollbracht, eine priesterliche, gottesdienstliche Arbeit, und so wird erst durch den Protestantismus wieder der Fluch der Entgöttlichung von unserer sozialen Berufstätigkeit genommen. Es ist die

Macht des göttlichen Willens, aus der die wirtschaftliche Reformbewegung trotz aller scheinbaren Profanität hervorgetrieben worden ist, und nur was in ihm vollbracht wird, wird zum Ziel führen; nur darauf wird der Segen Gottes ruhen.

Damit ist die weltgeschichtliche Mission des Protestantismus gekennzeichnet. Wie jede große Weltepoche kann sie also, um das Gesagte noch einmal kurz zusammenzufassen, letzthin auf nichts anderes gerichtet sein, als auf die Hervorbringung eines neuen, vollendeteren Typus der Idee des wahren Menschen und dadurch mittelbar erst auf eine entsprechende Reformation der sittlichen Weltordnung. Dieser Typus des protestantischen Menschen ist das universelle Individuum, d. h. dasjenige Individuum, das sich in all seinem Denken und Handeln nicht aus seinem beschränkten Einzeldasein, sondern selbständig, mit freiem Entschluß aus dem universellen Geist und dem universellen Willen Gottes bestimmt. Was diese göttliche Universalbestimmung im allgemeinen ausmacht, kann nicht zweifelhaft sein; denn der göttliche Wille offenbart sich sittlich in der Idee des Staates und religiös in der Idee der Kirche. Es kann also niemand ein wahrer Protestant sein, der nicht zuvörderst das Wesen des Staates und das Wesen der Kirche zum Bestimmungsgrunde seines eigenen Lebens gemacht hat. Aber damit ist es nicht getan. Echter Protestant ist der Mensch erst dann, wenn er die sittliche Einheit des staatlichen Willens und die religiöse Einheit der kirchlichen Gemeinschaft über ihre bloße Allgemeinheit hinaus in selbständiger, einzigartiger Individualität verwirklicht, so daß jeder für sich ein besonderer Repräsentant des Einen göttlichen Universums ist und dadurch doch zugleich den göttlichen wahren Zweck aller übrigen in sich begreift. Das ist der Begriff des universellen Individuums, und in diesem protestantischen Menschheitstypus nimmt erst die reformatorische Grundidee vor dem rechtfertigenden Glauben, wie der kategorische Imperativ Kants und die Idee des wahren Sozialismus ihre konkrete, persönliche Gestalt an. Um diesen Typus des wahrhaft freien Individuums zu verwirklichen, dazu ist der Protestantismus in die Welt gekommen.

Daß wir diese universelle Bestimmung der protestantischen Kultur und diesen Einheitsgedanken der protestantischen Weltanschauung aus den Augen verloren haben, das eben hat die gegenwärtige Krisis heraufbeschworen, die dem Protestantismus seit geraumer Zeit immer mehr den Stempel der inneren Verworrenheit und der äußeren Machtlosigkeit aufgedrückt hat. Infolge der Ideenblindheit des heutigen Geschlechtes ist ein falscher Individualismus, ein falscher Naturalismus, ein falscher Sozialismus gezeitigt worden, der die Wahrheit der protestantischen Kulturidee in ihr gerades Gegenteil zu verdrehen droht.

Nicht der universelle Geist Gottes, sondern die sinnliche Beschränktheit des natürlichen Individuums ist zum Bestimmungsgrunde des modernen Erkennens und Handelns gemacht worden, und damit hat der Protestantismus allerdings sein Steuer aus der Hand verloren. Nicht Gottessöhne, sondern eitle Übermenschen werden auf diese Weise erzogen, und wenn es uns heut begegnete wie einst dem Petrus auf der römischen Straße, daß uns der Herr im Morgengrauen erschiene, er würde auch uns auf die Frage, wohin er gehe, antworten müssen: ich komme, weil ich mich noch einmal kreuzigen lassen muß! Darum wäre es die schönste Frucht dieses Weltkongresses, wenn die Vertreter aller der Nationen, die hier versammelt sind, allüberall dafür sorgten, daß die Pest jener Ideenblindheit wieder von den Massen unserer protestantischen Völker genommen würde, auf daß sie fähig würden, die Bestimmung ihrer weltgeschichtlichen Mission mit klarem Auge zu erkennen und mit unbezwinglicher Energie zu erfüllen. Lassen Sie uns vor allem die bösen Dämonen verscheuchen, die in unseren eigenen Reihen den Widerwillen gegen die christlichen Heilswahrheiten und damit auch gegen die Form der protestantischen Kultur großgezogen haben, auf daß ein neuer Weltentag anbreche, der auch die verirrten Gruppen unserer Zeitgenossen wieder erfülle mit dem Licht des göttlichen Glaubens und der Kraft des göttlichen Denkens. Das walte Gott!

Über die Möglichkeit eines freien Christentums.

Von Professor *D. Dr. Ernst Troeltsch*, Universität, Heidelberg.

Die Parole eines freien Christentums ist die Losung aller derer, die in der modernen Welt einen gründlichen und prinzipiellen Wandel aller praktischen und theoretischen Lebensgrundlagen erblicken und dabei doch auf die religiösen und ethischen Kräfte des Christentums nicht verzichten können und wollen. Ihr Gewissen bindet sie an diese Lebenswelt, und die Einsicht in die Unentbehrlichkeit ihrer Kräfte gerade auch für die moderne Welt zwingt sie zur Ausgestaltung und Fortbildung des christlichen Gedankens für diese Gegenwart und Zukunft. Sie können sich dabei auf die eigene innere Freiheit der christlichen Lebenskräfte berufen und haben Vorgänger in allen Zeiten. Aber das Wesentliche ihrer Aufgabe ist doch neu. Es ist aber nicht bloß neu, sondern auch überaus schwierig, innerlich und äußerlich. Es ist die große Frage, ob eine solche durch Jahrtausende bestimmt geprägte religiöse Lebenswelt überhaupt in neue Formen übergehen könne und ob sie in der neuen Gestalt Kraft und Leben genug habe, um sich durchzusetzen und das Salz einer der Kraft und Gesundheit wie des Ernstes und der Tiefe vor allem bedürfenden Kultur zu werden. Auch ist die Zahl derer, die mit wahrhaft religiöser Kraft und praktischem Erfolg an diese Arbeit gehen, nicht allzu groß. Die Modernen halten die Arbeit für von Hause aus verfehlt, und die praktisch Handelnden lehnen sich mit Vorliebe an die alte Kirche und ihre Tradition an. So gibt es hier Anlaß genug zur Selbstbesinnung und Selbstkritik.

Das Wesen eines freien Christentums wird man in Kürze mit folgenden zwei Merkmalen bezeichnen können: es ersetzt erstlich die kirchlich-autoritative Bindung durch eine aus der Kraft des überlieferten Gemeingeistes sich frei und individuell bildende Innerlichkeit; es verwandelt zweitens die alte christliche Grundidee einer wunderbaren Heilung der durch die Sünde tödlich infizierten Menschheit in den Gedanken einer erlösenden Erhebung und Befreiung der Persönlichkeit durch Gewinnung eines höheren Personlebens und Gemeinschaftslebens aus Gott. Indem dieses freie Christentum die allgemeinen sachlichen und methodischen Voraussetzungen des modernen Denkens teilt, ist es

den Einwirkungen und Zusammenstößen auch sehr viel mehr ausgesetzt, als das gerade die methodischen Grundvoraussetzungen aufhebende und durch christlich-autoritative Erkenntnismethoden ersetzende kirchliche Christentum. Es folgt daher aus der ganzen inneren Lage eines solchen freien Christentums die Grundfrage, ob ein solches auf neue Voraussetzungen und Grundlagen sich stellendes Christentum überhaupt etwas in sich selbst Mögliches sei oder nicht. Nicht das ist die Hauptfrage, die für die Praxis allerdings zunächst im Vordergrunde steht, ob ein solches Christentum in den Kirchen sich einwurzeln und Platz gewinnen könne. Die eigentlichste, innerlichste und schwierigste Frage ist, ob es an sich selbst etwas Mögliches und Lebensfähiges oder ob es nur der letzte Nachhall einer sich auflösenden Christlichkeit sei.

Auf diese Frage geben wir uns am besten Antwort, indem wir die wichtigsten Gegensätzlichkeiten und Spannungen uns klar zu machen zu suchen, die hier bestehen. Es ist dann zu zeigen, ob sie auflösbar sind oder nicht.

Die Konfliktsfälle, um deren Untersuchung es sich demgemäß handelt, sind folgende vier: Erstlich der Zusammenstoß des israelitisch-christlichen Theismus und Personalismus mit dem modernen Monismus und Antipersonalismus; zweitens die Erschwerung der Festknüpfung der christlichen Lebenswelt an die Verehrung der Person Jesu, deren Verehrung als erhöhender und erlösender Gottesoffenbarung doch das alleinige Band einer spezifisch-christlichen Gemeinschaft ist; drittens die Erschwerung der christlichen Wiedergeburts- und Liebesmoral von der modernen Diesseitigkeit her und im Verhältnis zu den unentbehrlichen, den Kampf ums Dasein regelnden Tugenden der Tapferkeit und Gerechtigkeit; viertens die Verflüchtigung jedes gemeinsamen Kultus durch den sich auf sich selbst versteifenden unendlich zersplitterten religiösen Individualismus der Gegenwart.

Das erste liegt vor aller Augen. Der Monismus mit freilich sehr verschiedenartigen Motiven und sehr verschiedenartigen Folgerungen ist für weite Kreise die Tagesforderung und steckt irgendwie auch in den feinsten Verästelungen des modernen Gedankens. Seine Motive sind einerseits der Rationalismus überhaupt, der wie einst die Eleaten alles begreifliche Wirkliche auf den Satz der Identität zurückführt und darum die Einheit für eine Vernunftforderung erklärt unter Bestreitung jeder Existenzmöglichkeit einer irrationalen Wirklichkeit. Andererseits ist es der Gedanke des Gesetzes, der, von den Naturwissenschaften stark entwickelt, wenigstens die Einheitlichkeit eines alles Viele verknüpfenden Gesetzes für die metaphysische Weltformel hält. Beides läßt sich sowohl idealistisch als materialistisch deuten, je nach der grundlegenden Lebensstellung zum Ganzen der Dinge. Weiterhin wirkt zugunsten des

Monismus eine naturpantheistische Fassung der Kunst, die in dem unbewußten Zusammenfallen der Natur und des bildenden Geistes das Wesen des Schönen und im so verstandenen Schönen das Geheimnis der Weltformel sieht. Schließlich gibt es hier auch ein religiöses Motiv, die stimmungsvolle Mystik der Identität, die den religiösen Vorgang als Bewußtwerden der Identität des Einzelwesens mit dem in dem Einzelwesen sich auswirkenden Universum ansieht und sich gerne ihre begrifflichen Stützen an monistischen Einheitsspekulationen sucht. Gleich bunt, wie die Motive, sind die Wirkungen von alledem: ein innerweltlicher Utilitarismus, der die Einheit des Gattungsbewußteins realisiert, eine quietistische Mystik, ein ästhetisierender Naturalismus, ein alles in alles verwandelnder und jedes Einzelding seiner unmittelbaren Beziehung auf das Absolute beraubender Relativismus, ein das Streben der Einzelwesen aufhebender und durch Kultur über sich selbst hinausführender Pessimismus. Diesen verschiedenen Strömungen steht nun der prophetisch-christliche Personalismus gegenüber als der Glaube an erreichbare, ewige und absolute Werte der Persönlichkeit, an den Bestand eines absoluten Maßstabes des Wahren und Guten gegenüber allem Tasten, Suchen und Irren der Kreatur, an die Verankerung der idealen Persönlichkeitswerte in einem ihnen verwandten Wesen der Gottheit, an die Möglichkeit der Vollendung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Personleben. Es ist der prinzipielle Dualismus, der die Welt der absoluten Wahrheiten und Werte scheidet von der der suchenden und kämpfenden Kreatur und diese als zum Zweck dieser Arbeit geschaffen glaubt. Es ist der prinzipielle Antirationalismus, dem das Dasein der Dinge ein unbegreifliches Wunder ist, erklärlich allein aus dem setzenden Willen Gottes, und dem jede einzelne Wirklichkeit trotz aller Verknüpfung im Ganzen zugleich eine unbegreifliche neue Schöpfung und Sonderwirklichkeit ist. Eben deshalb ist es zugleich ein zielgläubiger Optimismus, der die absoluten Werte als letzten Sinn der Wirklichkeit und ihre Realisation durch die in Gottes Schöpfertätigkeit hineingezogene Kreatur als das letzte Ende einer auch die Leibes- und Naturexistenz überdauernden und von ihr sich lösenden Geistesarbeit ansieht. Dabei kann ein solcher Personalismus sich wohl die Anschauung von der Ewigkeit der Schöpfung, von der Unermeßlichkeit der Welt, von der Vielheit der Geisterreiche, von der Verknüpfung aller besonderen Schöpfung mit dem Gesamtzusammenhang, von der Immanenz des göttlichen Schöpferwillens in der ihm entströmenden Welt aneignen. Aber es bleibt immer der Irrationalismus der Schöpfung im Großen wie im Kleinen, der Dualismus Gottes und der Welt, des Absoluten und des Relativen, der ewigen Lebensziele und der erst durch Freiheit zu ihnen sich erhebenden Natur. Auch als immanenter Theismus

bleibt es der radikale Irrationalismus, Dualismus und Personalismus. Es bleibt das umsomehr, als Leiden und Sünde auch dann nicht bloß unter dem Gesichtspunkt eines kausalverständlichen Hervorgehens aus dem Gesamtzusammenhang, sondern als der mit der Welt selbst gewollte Gegensatz gegen die zu erkämpfenden höchsten Werte betrachtet werden müssen.

Gegen all das aber enthält das moderne Denken keinen einzigen durchschlagenden Gegengrund. Die monistische Folgerung aus dem Rationalismus würde nur dann zu Recht bestehen, wenn die Deutung der Welt unter rationalistischen Kategorien die einzig erlaubte wäre, oder wenn der Begriff eines einheitlichen allgemeinen Weltgesetzes ein wirklich klarer und durchführbarer, alle Wirklichkeit erschöpfender wäre. In Wahrheit sind innerhalb des modernen Denkens die irrationalistischen Motive so stark vertreten wie die rationalistischen, und ist der Begriff des Gesetzes in seiner Neigung zu mythologischer Hypostasierung überall erkannt. Daß etwas als wirklich erst unter der Bedingung seiner Rationalisierbarkeit anerkannt werden darf, ist nichts als ein ungeheures Vorurteil, gegen das das Leben selber heute wie immer sich erfolgreich wehrt. So bleibt von allem vereinheitlichenden und rationalisierenden Denken nur der Gedanke eines unermeßlichen korrelativen und kontinuierlichen Zusammenhangs, der aber gleichzeitig in seiner Gesamtexistenz selbst wie in seinen individuellen und jeweils neuen Einzelheiten etwas Irrationales ist. Damit aber bleibt auch die Voraussetzung der religiösen, theistischen und personalistischen Stellung zur Wirklichkeit. Ja diese ist umgekehrt geradezu die unentbehrliche Voraussetzung jedes Glaubens an den Bestand absoluter Werte und Maßstäbe und an die Erreichbarkeit absoluter Werte der Persönlichkeit. Ihnen ist die anthropomorphe Form, als existierte dieser Weltgrund wie ein abgegrenztes Subjekt neben der Welt, und ist die anthropomorphe Begrenzung der Ziele, als handle es sich um die eudämonistischen Zwecke des rein menschlichen Wohls, abzustreifen. Aber jeder Gedanke einer absoluten Wahrheit und eines absoluten Guten, ja auch der des Schönen und schließlich der des Seins und der Realität überhaupt, fordert einen Wirklichkeitsgrund, für den und in dem das alles ist, unterschieden von den Irrungen und Täuschungen der Kreatur. Der prophetisch-christliche Gedanke hängt so wesentlich mit den innersten Lebensüberzeugungen zusammen. Ein bloßer Pessimismus und Relativismus ist nicht wissenschaftlich, sondern durch gewisse Lebensstimmungen praktisch verursacht, hebt sich aber bei vollem Durchdenken jedesmal selber auf, da er selber doch nur durch Messung an den von ihm geleugneten Maßstäben des Absoluten zustande kommt. Er kann nur den Glauben an die Objektivität dieser Maßstäbe nicht fassen und bricht daher lieber die Energie des Lebens

oder engt das Leben auf Trivialitäten ein, über denen jene hohen Maßstäbe vergessen werden können. Dagegen verleiht die Überwindung des Leidens, der Sünde und der Relativität unseres Daseins durch den Gedanken einer uns suchenden, durch den Kampf und das Werden hindurch erziehenden, die Gewissensschmerzen heilenden und die innere Wesensbestimmung heraushebenden göttlichen Liebe eine unendlich festere Lebensstellung, ohne mit ihren eigenen Voraussetzungen derart in tödlichen Konflikt zu kommen, wie der radikale Pessimismus und Relativismus.

Unter diesen Umständen ist keine Rede davon, daß der prophetisch-christliche Gottesgedanke durch das moderne Leben aufgelöst und durch das moderne Denken ersetzt sei. Er bleibt heute wie immer der Mittelpunkt und Halt für jede Behauptung absoluter persönlicher Lebenswerte. Er ist heute noch wie im Altertum, wo Platonismus und Stoizismus durch ihn erst ihre volle welthistorische Macht erhielten, die Zusammenfassung aller Ansätze und Strebungen zu einem geistigen, über den Fluß der Dinge hinausliegenden Lebensgehalt. Wer einen solchen will und ihn zu wollen sich verpflichtet fühlt, für den gibt es nur eine Religion des Personalismus, und das ist das von den Propheten und von Jesus ausgehende religiöse Leben.

Schwieriger liegt die Sache bei dem zweiten Punkt. Hier hat einmal die historische Kritik das kirchliche Glaubensbild, das Evangelium und Christusdogma zeichnen, vielfach verändert, vermenschlicht und mit zahlreichen Schwierigkeiten der Kritik belastet. Davon aber ist dann überhaupt die allgemeinere Schwierigkeit ausgegangen, in geschichtlichen Tatsachen ewige Wahrheiten zu verankern und sie unmittelbar religiös zu deuten. Überdies leidet die ganze Idee des Welterlösers unter dem Eindruck der Beseitigung des Geozentrismus und Anthropozentrismus: wo man das Dasein der Menschheit auf der Erde um Jahrhunderttausende rückwärts und vorwärts verlängert denkt, wo man den Wechsel und Niedergang der großen Geistes- und Kultursysteme vor Augen hat, da ist es unmöglich, diese einzelne Persönlichkeit als Zentrum der ganzen Menschheitsgeschichte überhaupt zu denken. All diese Eindrücke haben die absolute Zentralstellung und die Vergöttlichung Jesu unmöglich gemacht; auf einen vermenschlichten Jesus aber die kirchlichen Christusprädikate des universalen Welterlösers zu übertragen, wie gerade die liberale Theologie vielfach will, ist ganz unmöglich und unerträglich widerspruchsvoll.

Dem steht nun aber andrerseits die Tatsache gegenüber, daß es einen anderen Zusammenhalt der christlichen Geistesgemeinschaft nicht gibt als im gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus, daß eine Lebendighaltung des eigentümlich-christlichen Gottesgedankens nicht möglich ist ohne

dessen lebenschaffende Verkörperung in Jesus zu sehen, daß alle größten und charakteristischesten Gedanken des Christentums von einer uns ergreifenden und überkommenden Gnade, von einer uns sich darbietenden Gewißheit und einer überlegenen, uns erhöhenden und überwindenden Kraft an einer religiösen Schätzung und Deutung Jesu als Gottesoffenbarung hängen. Den christlichen Gottesglauben in jedem Sinne von der Person Jesu lösen würde heißen, diesen Glauben selbst von allen Wurzeln in der Vergangenheit, von allen Darstellungs- und Veranschaulichungsmitteln, von aller dem Durchschnittsindividuum überlegenen Größe abschneiden und damit ihn selber schließlich auflösen.

Allein eine solche Ablösung ist doch auch gar nicht die notwendige Folge des modernen Denkens. Es bleibt doch auch für dieses die Grundvoraussetzung, daß gerade die tiefste und inhaltreichste Religiosität nicht das spontane, sich überall gleich wiederholende Erlebnis jedes beliebigen Subjektes ist. Das gilt nur von einer unbestimmten, inhalt- und gestaltlosen Mystik, die eben darum unfruchtbar ist. Irgend welche Symbole und Verkörperungen, persönliche Darstellungen und Verwirklichungen überlegener religiöser Kraft braucht im Durchschnitt jede darüber hinausgehende Religiosität, und wäre es Plato, die Stoa, Kant oder Fichte oder irgend ein überlegener Mensch, von dem im Verkehr die religiöse Kraft ausströmt. Im Grunde steht es doch nicht anders mit der Bedeutung Jesu für das Christentum. Er ist die von den Jahrtausenden immer neue ausgemalte Verkörperung überlegener religiöser Kraft, deren Herzschlag durch die ganze Christenheit hindurchgeht, wie das Vibrieren der Schiffsmaschine durch jeden Winkel des ganzen Schiffes fühlbar ist. Um dessen willen wird er stets, wo der prophetisch-christliche Gottesglaube lebendig ist, auch selber lebendig bleiben, und wird sich der Glaube nur im Aufblick zu einer solchen Persönlichkeit zur vollen Kraft und Gewißheit über die durchschnittliche Schwachheit und Armut emporheben. Ist das aber so, dann wird mit jeder Macht des christlichen Gottesglaubens auch das Bild Jesu untrennbar lebendig bleiben. Eine Christusmystik, in der jeder Gläubige sich als Ausstrahlung von diesem Zentralpunkt empfindet und die Gläubigen sich immer neu verbinden in der religiösen Deutung und Verehrung Jesu als der uns über uns selbst emporhebenden und als der durch die Jahrhunderte welthistorischer Wirkung verstärkten Gottesoffenbarung, das wird immer der Kernpunkt aller echten und wahren Christlichkeit bleiben, so lange es eine solche gibt. Ohne das würde auch der personalistische Gottesglaube selbst verwehen und absterben.

Eine solche Christusmystik ist nun aber doch durchaus nichts unmögliches. Was soll den Frommen hindern, Jesus, umgeben und gedeutet von dem Chor der Propheten des Alten Testamentes und der großen

religiösen Persönlichkeiten der Folgezeit, vor seine gläubige Phantasie zu stellen und sich zu ihm als der Quelle unserer religiösen Kräfte und Gewißheiten zu bekennen? Die kritische Betrachtung der biblischen Quellen kann doch die Hauptzüge der Predigt und Persönlichkeit nicht unsicher machen, und eine Bindung der nacherlebenden religiösen Kräfte an das große und mächtige Urbild ist doch nichts, was dem religiösen Gedanken selbst unerträglich wäre. Im Gegenteil, in allen Religionen steigert sich die Bindung an die großen Urbilder mit der Größe des anzueignenden Lebens, das den Spielraum für neue eigene religiöse Produktion einengt und die Arbeit in der Hingabe und Einfühlung wesentlich aufzehrt. Es ist hier wirklich kein unüberwindliches Hindernis, so schwankend und unsicher hier auch die Gefühle des heutigen Menschen geworden sind. Nur auf eines wird man verzichten müssen, Jesus als das Zentrum der Welt oder auch nur als das Zentrum der Menschheitsgeschichte zu konstruieren und gerade darauf seine wesentliche Bedeutung zu begründen. Die Unermeßlichkeit der Welt bringt die Annahme einer unbegrenzten Vielheit von Geisterreichen mit sich, unter denen das aus der biologischen Entwicklung der Erde sich emporhebende Menschentum nur ein einzelnes ist und sich nur im Zusammenhang eines ungeheuer viel größeren kosmischen Lebens empfinden darf. Von einer kosmischen Stellung und Bedeutung Jesu kann also nicht die Rede sein. Aber auch der Gedanke ist schwer vollziehbar, die ganze Menschheit in Jesus gipfeln zu lassen und durch die in Jesus erschienenen religiösen Kräfte die gesamte Menschheit schließlich erobern zu lassen. Die Ungeheuerlichkeit der Zeiträume der menschlichen Geschichte, die Möglichkeiten eines grandiosen Wechsels und Abbruchs der Entwicklungszusammenhänge, die Verschiedenheit in der Beseelungsmöglichkeit für verschiedene Kulturen und Menschengruppen, all das macht es wahrscheinlich, daß es neben dem Christentum immer noch andere religiöse Lebenszusammenhänge geben mag, die ihre eigenen Erlöser und Urbilder haben. Auch ist es an sich denkbar, daß die ganze europäisch-christliche Kulturwelt wieder versänke und daß in irgend welchen kommenden Jahrhunderttausenden neue große Religionsbildungen entstünden. Dann wäre Jesus eben das religiöse Zentrum der europäisch-christlichen Welt, die in dem von den Propheten und ihm ausstrahlenden und die Ergebnisse der Antike in sich aufnehmenden religiösen Leben das ihr entsprechende und ihr bestimmte religiöse Fundament ihres Daseins hätte und mit ihrem eigenen Lebensdrang es in die Welt hinaustrüge, so lange sie fremde Völker und Rassen in ihr Leben hineinzuziehen fähig ist. Dann würde mutmaßlich die Dauer und Gesundheit des europäisch-christlichen Geisteslebens an die Erhaltung seiner religiösen Fundamente gebunden sein und würde umgekehrt vielleicht das Christentum

selbst mit diesem absterben. Gegen seine Wahrheit würde all das nichts beweisen, wenn wir in ihm wirklich mit Recht unter den vorhandenen religiösen Kräften die innerlichste, tiefste und tätigste erkennen. Jede Wahrheit, die später käme, müßte seine Wahrheit mitenthalten, sie braucht für solche andere Daseinskreise nur nicht an die Person Jesu gebunden zu sein, sondern würde dann mit anderen Urbildern und Symbolen sich verbinden. Für uns und unseren Daseinskreis, für unser eigenes Leben und unseren Ausdehnungsdrang aber bliebe die in Jesu verkörperte und veranschaulichte Religiosität, das von ihm ausgehende höhere Menschentum die tiefste und stärkste Quelle des uns möglichen und uns bestimmten Lebens in Gott. Wir würden uns empfinden als vor Gottes Angesicht in dem großen Lichtkreis stehend, der von Jesus ausstrahlt, und würden nur die Aufgabe haben, Gott auf diesem uns verordneten Wege wahrhaft zu erleben und zu ergreifen, nachdem wir von ihm ergriffen sind. Darin brauchte es uns nicht zu beirren, daß es im großen göttlichen Weltleben noch andere Lichtkreise mit anderen Lichtquellen gibt, oder daß in kommenden Menschheitsperioden, etwa nach neuen Eiszeiten und in völlig neuen Bildungen, sich später neue derartige Lichtkreise einmal aus den Tiefen des göttlichen Lebens herausbilden mögen. Für jeden Kreis und jeden allgemeinen Stand hat die ewige göttliche Wahrheit ihre besondere historische Gestalt und das in dieser besonderen historischen Gestalt Enthaltene kann niemals zur Unwahrheit werden, soweit es wirklich Wahrheit ist. Es wird in jeder kommenden Wahrheit mitenthalten sein, je reifer und tiefer diese selber ist. Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und wir sind unmittelbar zu Gott gerade in unserer Zusammenfassung in dem von Christus ausstrahlenden Lichtkreis. Es ist ein Wahn zu glauben, daß es für eine so tief im Christentum und den verwandten religiösen Kräften der Antike wurzelnde Epoche jemals eine neue Religion werde geben können. Sie wird mit ihrer Religion stehen und fallen, und ihre große Daseinsfrage wird sein, ob sie sich selbst die religiöse Kraft zu bewahren und zugleich mit ihrem ganzen geistigen Besitz auf die großen neu in den Welthorizont eintretenden Völker zu übertragen vermag. Vom philosophischen Atheismus, von Galvanisationen des ihrer christlichen Beimischungen entkleideten Platonismus und Stoizismus, oder gar von der bloß geistvollen Anarchie der Aphorismen wird sie nicht leben können.

So verstanden aber hat die Verknüpfung des christlichen Theismus und Personalismus, des christlichen Glaubens an eine Erhöhung und Erlösung zu einem höheren aus Gott geborenen Menschentum, mit einer religiösen Wertung und Deutung der Persönlichkeit Jesu nichts an sich, was im Zusammenhange modernen Denkens unmöglich wäre. Es ist in keiner Weise mehr das christologische Dogma der Kirche, aber es

ist dessen innerstes Motiv, die Christusmystik einer inneren Verbundenheit mit dem Haupt der Gemeinde, von dem Kraft und Leben den Gliedern zuströmt und in dessen Vergegenwärtigung als der Offenbarung und des Symbols Gottes sich der eigentlich christliche Kultus vor allem vollzieht. Ohne das wäre ein solcher eigentümlicher christlicher Kultus unmöglich, und eine Religion ohne Kultus wäre eine absterbende Religion. Der christliche Theismus aber ist keine absterbende Religion, sondern der feste Halt alles persönlichen Menschentums. Dann aber bleiben unsere höchsten menschlichen Kräfte und Überzeugungen, soweit hinaus wir zu blicken vermögen, verbunden mit der Hingabe an das von Jesus ausgehende geschichtliche Gesamtleben. Was jenseits unserer Seh- und Denkmöglichkeit liegt, das braucht uns praktisch nicht zu stören, und theoretisch können wir uns sagen: es wird in dem Maße, als es selber wahr ist, keine heutige Lebenswahrheit entkräften können, sofern sie wirklich als solche bewährt ist.

Erscheint derart gerade unter dem praktischen Gesichtspunkt der Behauptung der Tiefe und Festigkeit des persönlichen Lebens das Christentum als der Kernbestandteil auch alles modernen, religiösen Lebens, so ergeben sich nun freilich gerade von der praktischen und ethischen Seite her neue Schwierigkeiten. Es ist der dritte der oben genannten Konfliktsfälle. Die christliche Ethik ist eine ganz überwiegend religiöse Ethik, die die Persönlichkeit nur in Gott gewinnen läßt und daher die Individualmoral zu einer Ethik der Selbstheiligung für Gott und die Sozialmoral zu einer Ethik der Verbundenheit aller Gotteskinder in Gott macht. Sie verlegt das letzte Ziel des Einzelhandelns in eine mit Ewigkeitsgehalt erfüllte Persönlichkeit und das des Gemeinschaftshandelns in ein Recht, Gewalt und Kampf ums Dasein überwindendes Reich der Gottesliebe. Sie ist darin völlig logisch und konsequent. Denn eine Überwindung des irdischen Selbst kann es nur im Überirdischen und eine gemeinsame Bindung durch etwas allen Übergeordnetes nur im Medium des Göttlichen geben. Aber eben damit werden die Ziele dieses Handelns überirdisch und jenseitig, auch wenn man die überirdische Gottesgemeinschaft schon im Diesseits gewinnen läßt. Auch tritt damit ein solches Handeln in einen fühlbaren Gegensatz zu der innerirdischen, die Natur und Gemeinschaft lediglich veredelnden und vergeistigenden Humanität. Ebenso aber schreitet diese Moral hinaus über die durchschnittlichen Lebensbedingungen, die nur eine Regelung und Disziplinierung des Kampfes ums Dasein durch Machtorganisationen, zweckmäßige Gemeinschaftsbildungen, Recht und Gerechtigkeit sind, über die durchschnittlichen Lebensmöglichkeiten, die vor allem technische, wirtschaftliche und geistige Arbeit, Tapferkeit und Mut, siegreiche Kraft und energische Selbstbehauptung fordern. Die christliche Moral widerspricht

den Instinkten moderner Diesseitigkeit und moderner Vergöttlichung der Wirklichkeit. Sie scheint überdies auch schon an sich eine Utopie zu sein, die über ihre Unmöglichkeit durch pharisäische Selbstgerechtigkeit und Übertreibung der Allmacht des Bösen sich wegtäuscht.

Diese Schwierigkeiten liegen unzweifelhaft vor. Sie werden freilich nicht erst heute empfunden; sie bestanden von Anfang an und wurden immer nur durch Kompromisse überwunden. Aber allerdings werden sie heute noch stärker empfunden, wo eine unermeßlich gesteigerte Kulturarbeit die Bedeutung des Diesseits für jeden außerordentlich vermehrt, wo das Bild des gesetzlichen Zusammenhangs aller Weltinhalte das Diesseits in die Einheit des göttlichen Lebens hineinzieht und wo eine künstlerische Sinnenkultur von höchster Feinheit die Welt und die Sinne verklärt. Zugleich zeigt der Zusammenhang des menschlichen Daseins mit dem großen Grundgesetz des Kampfes ums Dasein und der Einblick in die unendlichen verwickelten Bedingtheiten der menschlichen Existenz durch die Natur und durch die sozialen Zustände die Abhängigkeit alles Menschenlebens von höchst irdischen Umständen, die Unmöglichkeit für den bloßen guten Willen und die Innerlichkeit der Gesinnung, die aus Natur und Gesetzen der sozialen Lebensbewegung folgenden Hemmungen und Nöte zu überwinden. Das alles ist unzweifelhaft. Aber ebenso unzweifelhaft ist der tiefe Drang der ethischen Persönlichkeit über das bloß Zeitliche hinaus zu einem zeitlosen und ewigen Lebensgehalt und der Trieb nach einer höchsten rein persönlichen Moral, in der die Menschen von innen her verbunden sind durch eine Recht, Macht, Gewalt und Kampf überbietende Gemeinschaft freien inneren Verständnisses und gegenseitiger Gesinnungsverbindung. In der gleichen Linie liegt aber auch heute noch der Gedanke einer Fortentwicklung der Persönlichkeit nach dem Leibestode. Soll es überhaupt die Verwirklichung absoluter Werte jenseits der bloß relativen Werte des alltäglichen Daseins geben, so ist der Gedanke unvollziehbar ohne Zuhilfenahme des weiteren Gedankens einer Fortbildung und Vollendung nach dem Leibestode, wo die Keime und Ansätze einer höheren Existenz, die gewonnen sind aus dem Leben in Gott, vollendet werden durch eine endgültige Rückkehr in das göttliche Leben. Es steckt darin nichts anderes als das Problem der absoluten Werte überhaupt, die Überwindung des Relativismus. Wenn die Persönlichkeit überhaupt erst zustande kommt durch Aufnahme absoluter Werte in das naturhafte Seelenleben, so ist es zugleich das Problem der Persönlichkeit, das ohne den Gedanken einer Endvollendung nach dem Leibestode nicht gelöst werden kann, soviel Dunkel und Schwierigkeiten um diesen Punkt sich auch legen mögen. Jede Behauptung eines letzten, absoluten Seins verlangt eine Lehre von den letzten Dingen auch in der zeitlichen Ent-

wickelung des menschlichen Geistes. Jede Behauptung eines absoluten Wertes jenseits der relativen verlangt ein Jenseits auch im metaphysischen Sinne. Damit aber nimmt das menschliche Handeln und der menschliche Lebensaffekt einen Hauch des Überweltlichen in sich auf.

Gerade diesen Zug aber hebt die christliche Frömmigkeit heraus, und von ihr ist er am tiefsten in die Seelen hineingestiftet worden. Sie entspricht also der letzten Forderung des praktisch-moralischen Bewußtseins allerdings. Man muß nur anerkennen, daß es die höchste und letzte Forderung ist, die erst nach Erfüllung der nächsten und ersten Forderungen sich geltend machen kann, die also nie allein und erschöpfend die Moral bestimmen kann, sondern immer niedrigere Stufen der Moral unter sich und neben sich voraussetzt. Sie kann ihr Werk erst beginnen, wo die rohen Triebe der Natur, die Instinkte des bloßen Gruppenzusammenhangs und die Wirren des Kampfes ums Dasein in Kulturarbeit und Organisation, in Recht und Ordnung, in intellektueller und sozialer Zucht gebrochen oder gewandelt und veredelt sind. Erst wo überhaupt die Bedingungen einer Erhebung der Persönlichkeit über die bloße Natur geschaffen sind, kann von einer wahrhaften, die Persönlichkeiten in ihrer letzten Tiefe vollendenden und untereinander verbindenden Moral die Rede sein. Sie kann also nur als eine höchste und letzte Stufe der Moralität verstanden we den, die schon in die Vorstufen ihre Gesinnungsinnerlichkeit und Milde hineinleuchten lassen mag, die aber erst mit der Überwindung der irdischen Lebensbedingungen sich vollenden mag. Sie wird nach ihrem vollem Ideal nur mit denen handeln können, die auch ihrerseits dieses Ideal anerkennen, und wird gegen andere sich der unteren und gröberen Maßstäbe bedienen müssen. Sie wird stets in einen Kompromiß eintreten müssen mit den aus dem Kampf ums Dasein geschaffenen gröberen und robusteren moralischen Kräften und wird als kämpfende und suchende selbst auch von sich aus eine Härte und Strenge, wie eine Unabgeschlossenheit und Beweglichkeit hervorbringen müssen, die ihr in ihrem reinsten Verstande fehlen oder überflüssig sind. Sie wird insbesondere die Diesseitigkeit und die Sinnenkultur in sich aufnehmen können, um aus der Weltarbeit heraus erst den Überdruß an der bloßen Weltarbeit zu lernen und um in der Veredelung der Sinne die Vergeistigung der Sinnlichkeit zu gewinnen. Sie wird sich selbst als eine aus ihren Vorstufen sich innerlich heraus entwickelnde betrachten können und müssen und wird zu diesen Vorstufen nie in einen reinen und radikalen Gegensatz zu treten brauchen, wenn sie in ihnen dasjenige anerkennen und verstehen lernt, was zu ihr emporführen kann. Sie wird sich nicht mehr bloß als einen Bekehrungsbruch mit der Welt empfinden, sondern wird in der Erhebung über die bloße Diesseitigkeit eine durch den Gegensatz hindurchgehende innere

Kontinuität empfinden. Die Freiheit und Gesinnungsmäßigkeit einer Moral, die vor allem Entfaltung eines aus Gott geschöpften und in Gott die Seelen verbindenden Lebens sein will, wird dann überdies dafür sorgen, daß jede Individualität auf ihre eigene Weise jene Entwickelung vollziehe und auf ihre eigene Weise im Ergebnis die Synthese von innerweltlichem und überweltlichem Leben gestalte.

Alles das ist möglich und großenteils wirklich. In diesem Sinn hat vor allem Schleiermacher das christliche Ethos in die Stimmungen und Zusammenhänge des modernen Lebens hinübergeführt und zwischen beiden vermittelt. Noch mehr tritt diese Neuerung des Christentums als religiöses Ethos der Persönlichkeit und der Persönlichkeitsgemeinschaft in den von der modernen sozialen Bewegung ausgehenden Gestaltungen der christlichen Ethik hervor. Das Christentum in der neuen Lage wird wieder die Botschaft vom unendlichen Wert der Seele und vom Gottesreich. Die Kompromisse mit der Weltmoral, die das bisherige Christentum auf seine Weise vollzogen hat, müssen dann freilich auf neue Weise vollzogen werden. Aber gerade hier liegen große und lebendige Aufgaben der Zukunft. Die vom Urchristentum gestellte Aufgabe stellt sich nunmehr auf neuer Basis von neuem. Daß aber die Moral einer hochgespannten geistigen und materiellen Kultur keine schlechthin einfache, sondern eine vermittelnde und ausgleichende sein muß, das liegt in der Natur der Sache. Die in jeder Kultur hervortretende Sonderung höchster religiöser Lebenswerte und einer davon bestimmten Lebensführung von den innerweltlichen Leistungen und Gütern und einer damit verbundenen innerweltlichen Ethik ist hier nur gesteigert und nach beiden Seiten hin zur letzten, jedenfalls zur letzten bis jetzt erkennbaren Konsequenz geführt. Daraus müssen praktisch Sonderungen einseitig bestimmter Gruppen und unendlich verschiedene Kompromisse individueller Lebensführung hervorgehen. Theoretisch aber muß ein Gedankenzusammenhang gefunden werden, der vom einen zum anderen durch innere Vermittelungen und Übergänge emporführt, ohne doch die Gegensätze selber in einen bloßen Begriff immanenter ethischer Entwickelung aufzulösen. Der Gegensatz muß bestehen bleiben. Er ist die große Lebensspannung, in der alle Tiefe und Größe des Lebens liegt. Aber er muß zugleich innerlich überbrückt und überwunden werden. Gerade das aber ist der Sinn der Ethik eines freien Christentums.

Nun würde alles das freilich wenig helfen, wenn wirklich der Zusammenhang und die wirkende Kraft der christlichen Kultgemeinschaft zerbrochen wäre. Eine Religion ohne Kultus und ohne die von ihm ausströmende Verlebendigung der gemeinsamen Lebensgehalte, ohne die von ihm geschaffene massenpsychologische Verstärkung der

Gefühle und Gedanken wäre rettungslos eine absterbende Religion. Damit kommen wir zum vierten Punkt. Und hier liegen in der Tat gerade für ein freies Christentum die Dinge sehr schwierig. Die alten großen Konfessionen haben eine wirksame, wenn auch — namentlich im Protestantismus — mannigfach erschütterte Kultgemeinschaft. Aber hier ist die Sachlage die, daß sie eine solche haben, weil sie von Hause aus mehr waren und sind, als eine Kultgemeinschaft. Sie waren von Hause aus Heils- und Erlösungsanstalten, die sich darum streiten, die eine und wahre christliche Heilsanstalt zu sein. Sie betrachten das Christentum als eine von Gott durch Christus gestiftete, mit einer absoluten unfehlbaren Wahrheit und mit verordneten Trägern dieser Wahrheit ausgestattete übernatürliche Gemeinschaftsstiftung. Dadurch wurde für sie diese Gemeinschaft zum supranaturalen Kern und Halt aller Gemeinschaftsbildung überhaupt. Sie strebten nach einer Herrschaft über die Gesellschaft überhaupt, sei es, daß sie diese mit Gewalt durchsetzten, sei es, daß sie deren Durchsetzung von der in ihnen waltenden Wunderkraft erwarteten. Jedesmal war das Ergebnis, daß ihrer Herrschaft und ihrem Zusammenhalt die mannigfachsten politischen und sozialen Mittel dienen mußten. Damit aber wuchs der Kultgemeinschaft eine Macht zu, die von dem Gedanken einer absoluten Wahrheit und ihres Berufes zur Herrschaft über das Ganze der Gesellschaft ausging. Sie ist zum Teil bis heute lebendig geblieben, zum Teil ist die Selbstverständlichkeit eines gemeinsamen Kultus davon als Nachwirkung übrig und wirksam.

Für eine ungeheuer große Masse der heutigen Menschen aber ist die Macht dieses soziologischen Gebildes gebrochen. In dieser Richtung wirkten die mystischen und schwärmerischen Gemeinschaften von den Täufern bis zu den Pietisten und den modernen Sekten, in denen die Innerlichkeit und Persönlichkeit der religiösen Gewißheit eine individuell verschiedene Erleuchtung und die Gemeinschaft eine Assoziation der sich um eine solche Wahrheit scharenden Genossen wird bis zur letzten Konsequenz einer auf jede Gemeinschaft verzichtenden Innerlichkeit. In der gleichen Richtung wirkten die Analogien der wissenschaftlichen Erkenntnis und Gewißheit, die als traditionsfreie autonome Selbstvergewisserung verstanden wurde und bei der engen Verflechtung des religiösen und wissenschaftlichen Denkens auch auf das erstere abfärbten. Dazu kam dann die ganze neue Soziologie des naturrechtlichen und individualistischen Zeitalters, das im Gegensatz zu den objektiven und übernatürlichen Stiftungen und Gebundenheiten der früheren Zeit alle Gemeinschaft von dem freiwilligen Zusammentritt übereinstimmender Individuen herleitete und damit für den Fall der Nichtübereinstimmung die Freiheit von der Gemeinschaft zur logischen Folge machte. Für die Nichtübereinstimmung mit dem kirchlichen Herkommen sorgte nun

aber die ganze Skepsis und Kritik in religiösen Dingen, und für einen innerlichen Gegensatz gegen alles Kirchentum mit seinen absoluten Wahrheiten sorgte die sich immer weiter verbreitende Empfindung, daß es auch hier nur relative Wahrheit oder nur Annäherungen an eine letzte Wahrheit gebe. Aus all diesen Gründen ist heute ein religiöser Subjektivismus und Individualismus entstanden, der die religiösen Gemeinschaften selbst zu Freiwilligkeitsvereinen macht und sich in der Regel die volle Freiheit und Beweglichkeit der persönlichen religiösen Überzeugung vorbehält. Liberalismus und Sozialdemokratie sind wenigstens in diesem Punkt einig, und die ganze modern denkende Welt ist vom sprödesten Subjektivismus in religiösen Dingen erfüllt. Insbesondere ist es auch die Eigentümlichkeit des freien Christentums, die persönliche Überzeugung, den relativen und subjektiven Charakter aller religiösen Erkenntnisse, die Verzweigung mit Wissenschaft und Kritik so stark zu empfinden, daß von einer wirklichen Gemeinschaft und einem handlungsfähigen Gemeingeist nicht mehr die Rede ist. Damit verschwindet ihm auch die Kultgemeinschaft, die ohne das erstere nicht bestehen kann und die überdies durch ihre Gebundenheit an die Tradition oder durch ihre spielenden Umdeutungen der Tradition ihre einfache Wirkungskraft heute vielfach verloren hat.

Es ist die Lebensfrage für ein freies Christentum, ob diese Folgerung aus der bisherigen Entwicklung unvermeidlich und dauernd ist. Man wird dem entgegenhalten dürfen, daß die große naturrechtlich-individualistische Welle überhaupt im Verlaufen begriffen ist und daß auf allen Gebieten sich eine neue Soziologie regt, die zwar nicht die alten übernatürlichen Stiftungen und Bindungen erneuert, die aber doch in ihren Begriffen organischer Gemeinschaftsgebilde die Vorordnung des Ganzen vor dem Individuum, der Gemeinschaft vor den Gliedern, des Gemeingeistes vor den Subjektivitäten, der Erziehung vor der fertigen Autonomie wieder zur Geltung bringt. Überall weicht der Liberalismus dem Sozialismus. Nur auf dem religiösen Gebiet hat sich der Individualismus des ersteren auch im Sozialismus behauptet. Aber wenn der Sozialismus die Religion zur Privatsache erklärt, so tut er es in der Hoffnung, diesen Irrwahn damit zum Aussterben zu bringen, während er für sich selbst eine Metaphysik und Dogmatik von rücksichtsloser allumfassender Geltung predigt, wie es nur je eine Kirche getan hat. Das Wahre daran ist, daß es eine starke Gemeinschaft nur bei der Gemeinschaft metaphysischer Überzeugungen gibt und diese Erkenntnis wird auch wieder auf das religiöse Gebiet zurückwirken, auf dem sie ihre erste und stärkste Ausbildung seinerzeit gefunden hat und wo sie nur durch die Reaktion des befreiten Individuums gegen den jahrtausendalten Zwang zerstört worden ist. Auch kann die Autonomie persönlicher

und gewissensmäßiger Überzeugung hier so wenig als sonstwo die radikale Traditionslosigkeit und die völlig augenblickliche Spontaneität bedeuten. Überall handelt es sich doch um überkommenes Erkenntnisgut und um historisch gebildete Lebensmächte, denen gegenüber es nicht die Ersetzung durch neue Eigenerkenntnis, sondern nur lebendige persönliche Aneignung und Fortbildung gibt. Dann aber kann auf dem religiösen Gebiete erst recht nur von einer Durcharbeitung und Verinnerlichung der historischen Mächte, aber nicht von einer endlos variierenden Eigenerkenntnis und Neubildung die Rede sein. Damit rücken aber auch Gemeingeist und Überlieferung und das Gefäß beider, die organisierte Gemeinschaft, wieder in ihre Bedeutung ein. Aller Relativismus und aller Subjektivismus kann, wenn sie nicht eine alles auflösende Skepsis bedeuten wollen, doch nur meinen, daß in keiner Konfession und Religion das letzte Wort gesprochen ist, daß überall die Bewegung auf die absolute Wahrheit erst hinführt, daß es sich überall um Annäherungswerte handelt. Dann aber haben doch die höchsten Annäherungswerte ihre besondere und zusammenschließende Bedeutung, tragen dadurch etwas in sich von der Kraft des Absoluten und verbinden, wenn nicht durch die Gleichheit des fertigen Besitzes, so doch durch die Gleichheit der Strebensrichtung und durch die Gemeinsamkeit der Ausgangspunkte. Der radikale Individualismus, der heute auf religiösem Gebiet von der individualistisch-rationalistischen Periode her verblieben ist und durch Schwächung des rationalen Selbstvertrauens in Anarchie und Skepsis hinüberzuschwanken droht, muß sich nur erst in seinen Konsequenzen ausleben, muß alle Gemeinschaft in demjenigen aufgelöst haben, was seiner Natur nach am stärksten nach Zusammenschluß und gemeinsamer Bindung im Übermenschlichen drängt, muß den leidenschaftlichen Widerwillen aller naturwüchsig ihren Gemeinschaftstrieb empfindenden Religion geweckt, die alten Kirchen zur heftigen Gegenwehr gesammelt und ihnen alle gemeinschafts- und anschlußbedürftigen Seelen zugetrieben haben. Er muß die ganze chaotische Zerklüftung des modernen Geistes in allen Tiefen erst einmal aufgedeckt haben. Dann wird er auch seine Widersinnigkeit empfinden und sich wieder um den gemeinsamen Besitz zusammenscharen. Dann wird auch ein freies Christentum wieder die Notwendigkeit einer Organisation und eines den Besitz darstellenden und vergegenwärtigenden gemeinsamen Kultus empfinden und die vom Übermaß des religiösen-Individualismus Übersättigten und Gequälten an sich ziehen. Und umgekehrt muß der Druck der anti-individualistischen, sozialistischen, bureaukratischen und kapitalistischen Ringbildungen erst in der vollen Stärke durchgesetzt und empfunden sein, bis man das freie religiös und metaphysisch gefestigte Individuum, wie es in einem freien

Christentum und seiner Kultgemeinschaft sich empfinden muß, in seiner Bedeutung für die Rettung der Freiheit und des Individualismus versteht, der heute noch billig scheint wie Brombeeren. Dann muß man auch die Organisationen wieder verstehen, in denen allein ein solcher Individualismus wachsen und sich behaupten kann. Man wird wieder empfinden, daß man nicht den Ast absägen darf, auf dem man sitzt.

In welcher Form das sich vollziehen wird oder vollziehen kann, ist schwer vorauszusagen. Das gegenwärtig in Europa vorherrschende System der privilegierten, politisch nebeneinanderstehenden Landeskirchen ist ein Kompromiß des alten Einheitskirchentums und der modernen Mischung der religiösen Überzeugungen. Es wird schwerlich noch weitere hundert Jahre dauern, und die Neuordnung dieser Dinge wird eine der großen Aufgaben der zukünftigen Staats- und Kirchenleiter werden. Erst eine solche Neuordnung aber wird wieder das religiöse Lebensproblem in lebendigen Fluß und die an ihm Beteiligten in lebendiges Handeln versetzen. Erst dann wird auch die Frage der Einreihung eines freien Christentums in diese Organisationen voll lebendig werden. Ob es sich eine neue und eigene Gestalt geben wird, oder ob wenigstens die großen protestantischen Kirchen eine ihm ehrlich Raum gebende Freiheit und Gemeindeautonomie werden schaffen können, das alles liegt im Schoß der Zukunft. Im Augenblicke ist in Europa an neue Sonderorganisationen nicht zu denken, es kann nur nach Raum und Luft innerhalb der bestehenden Kirchen getrachtet werden, mit deren Grundgehalt doch auch das freie Christentum eng zusammenhängt und deren protestantische Organisation dem subjektiven religiösen Leben und der Kritik ein Heimatsrecht gegeben hat, das niemand freiwillig gerne wird verlieren wollen. Für absehbare Zeit kann das Ziel nur sein, innerhalb des Protestantismus für ein möglichst freies Christentum Bewegungsfreiheit zu gewinnen und doch die großen geschichtlichen Heimatsgefühle gegenüber der Schöpfung der Reformatoren nicht zu verlieren und nicht zu verleugnen.

Wir dürfen die Aufgabe, die wir uns stellen, als eine in sich mögliche betrachten, wenn wir auch die ungeheueren Schwierigkeiten nicht verkennen dürfen und großenteils dafür auf die Zukunft rechnen müssen. Wir müssen vor allem darauf rechnen, daß die innere Verarmung der Gegenwart und der Hunger nach Glaubenskräften die Menschen von selbst wieder zwingen werden, sich religiöse Lebensgrundlagen zu erwerben oder zurückzugewinnen. Die Theologen und berufsmäßigen Vertreter von Philosophie und Religion, denen wenigstens bei uns in Deutschland die Sache überlassen zu bleiben pflegt, können es allein nicht machen. Sie können nur den Funken im Brand erhalten, die Zukunft vorbereiten und den Suchenden ihr Brot brechen, so viele dessen

begehren. Wen unter diesen Umständen Verzagtheit und Bangen anwandelt, der muß sich dabei an die innere Grundgewißheit aller Religion halten, daß Gott der Herr der Welt und der Geschichte ist, daß auch die gegenwärtigen Wandlungen und Lagen von ihm erfüllt und geschaffen sind, und daß wir in der Bewegung seines Lebens stehen mit unserer eigenen Lebensbewegung. Was auch aus unserem Suchen eines freien Christentums werden mag, Gott sitzt im Regiment und seine Wahrheit wird siegen. Es kommt nicht auf unsere Rettung des Christentums an, sondern auf unser Vertrauen auf den Sieg Gottes. Was wir als unser Gewissen verpflichtende Wahrheit empfinden, kann nicht völlig falsch sein, und muß in der Richtung der Zukunft liegen. Und so mögen wir in Ernst und Treue uns an die Aufgabe halten, die wir begreifen, und das übrige Gott überlassen. Denn die Gegenwart ist so wenig ohne Gott als irgend eine andere Zeit es gewesen ist.

BUCH- UND STEINDRUCKEREI VON
HOFFMANN & REIBER IN GÖRLITZ

7399 B

7399

BX
6
I62
1910a
v.1

Protokoll der Verhandlungen / M. Fischer

B

DATE	ISSUED TO
CBSK	3/80

EARL MORSE WILBUR LIBRARY
STARR KING SCHOOL FOR THE MINISTRY
2441 LE CONTE AVENUE
BERKELEY, CALIFORNIA 94709

Andacht, gehalt

Ansprache des
Kongresses
Bericht des Ger

Erstes Ha
Liberalen de
der theologi
Aus der
rats
Was ver
Leber
Estlir
Was ver
lanc
Uni
Ein
Edv
Was di
und
schi
Par
Was is
logi
Rev
Was
wis
Vor
ver
Die R
wis
Von Lic. Dr. Erwand **Ter-Minassiantz,** Alexandropol
(Rußland, Kaukasus) 41

Zweites Hauptthema: D
Kirche 49
Das doppelte Evangelium im Neuen Testament. Von
Professor D. Dr. Adolf **Harnack,** Berlin, Universität
(6. August, vormittags 8 Uhr). 151

GTU Library
3 2400 00281 4089

Montag, den 8. August, nachmittags. Seite:

Aus der Ansprache des Vorsitzenden, Geheimen Kirchenrats Professor D. H. H. Wendt, Jena 160

Ist die historisch-kritische Behandlung des Neuen Testaments berufen, seine Bedeutung für das religiöse Leben zu mindern oder zu steigern? Von Professor D. Freiherr **von Soden,** Berlin, Universität 162

Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft. Von Professor D. Hermann **Gunkel,** Gießen, Universität 169

Philosophie und Theologie in Deutschland im 19. Jahrhundert. Von Professor D. Dr. August **Dorner,** Königsberg, Universität 182

Positive Thesen 216

Recht und Schranken des Evolutionismus in der Ethik. Von Professor D. Artur **Titius,** Göttingen 219

Montag, den 8. August, abends.

Aus der Ansprache des Vorsitzenden Professor D. Simons, Berlin 243

Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie. Von Professor D. Georg **Wobbermin,** Breslau, Universität 245

Die Predigtkunst in Deutschland. Von Lic. Friedrich **Niebergall,** Professor, Heidelberg, Universität 262

Die religiöse Erziehung in Deutschland. Von Professor D. Otto **Baumgarten,** Kiel, Universität 271

Theologiestudium und Kirche. Von Professor Heinrich **Weinel,** Jena, Universität 278

Dienstag, den 9. August, vormittags.

Andacht, gehalten von Rev. V. D. **Davis,** London . . . 287

Aus der Ansprache des Vorsitzenden Professor Dr. Geffcken, Cöln 290

Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. (Historische und rationale Grundlagen des Glaubens.) Von Professor D. Wilhelm **Bousset,** Göttingen, Universität 291

Die Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland. Von Pfarrer D. Erich **Foerster,** Frankfurt a. Main . . . 306

Die weltgeschichtliche Mission des Protestantismus. Von Direktor Dr. Ferdinand Jakob **Schmidt,** Berlin . . . 317

Über die Möglichkeit eines freien Christentums. Von Professor D. Dr. Ernst **Troeltsch,** Heidelberg, Universität 333

Buch- und Steindruckerei von Hoffmann & Reiber, Görlitz.